

غوری تحقیقات: اسلام میں علوم عقلیہ — ۷

# اسلامی ثقافت

از  
شبیر احمد خاں غوری  
ملکدہ

خدا بخش اورینٹل پبلیک لائبریری، پٹنہ



**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi  
Preserved in Punjab University Library.**

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ  
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ









غوری تحقیقات: اسلام میں علوم عقلیہ — ۷

# اسلامی ثقافت

از  
شبیر احمد خاں غوری  
ملکٹھ



خدا بخش اورینٹل پبلیک لائبریری، پٹنہ



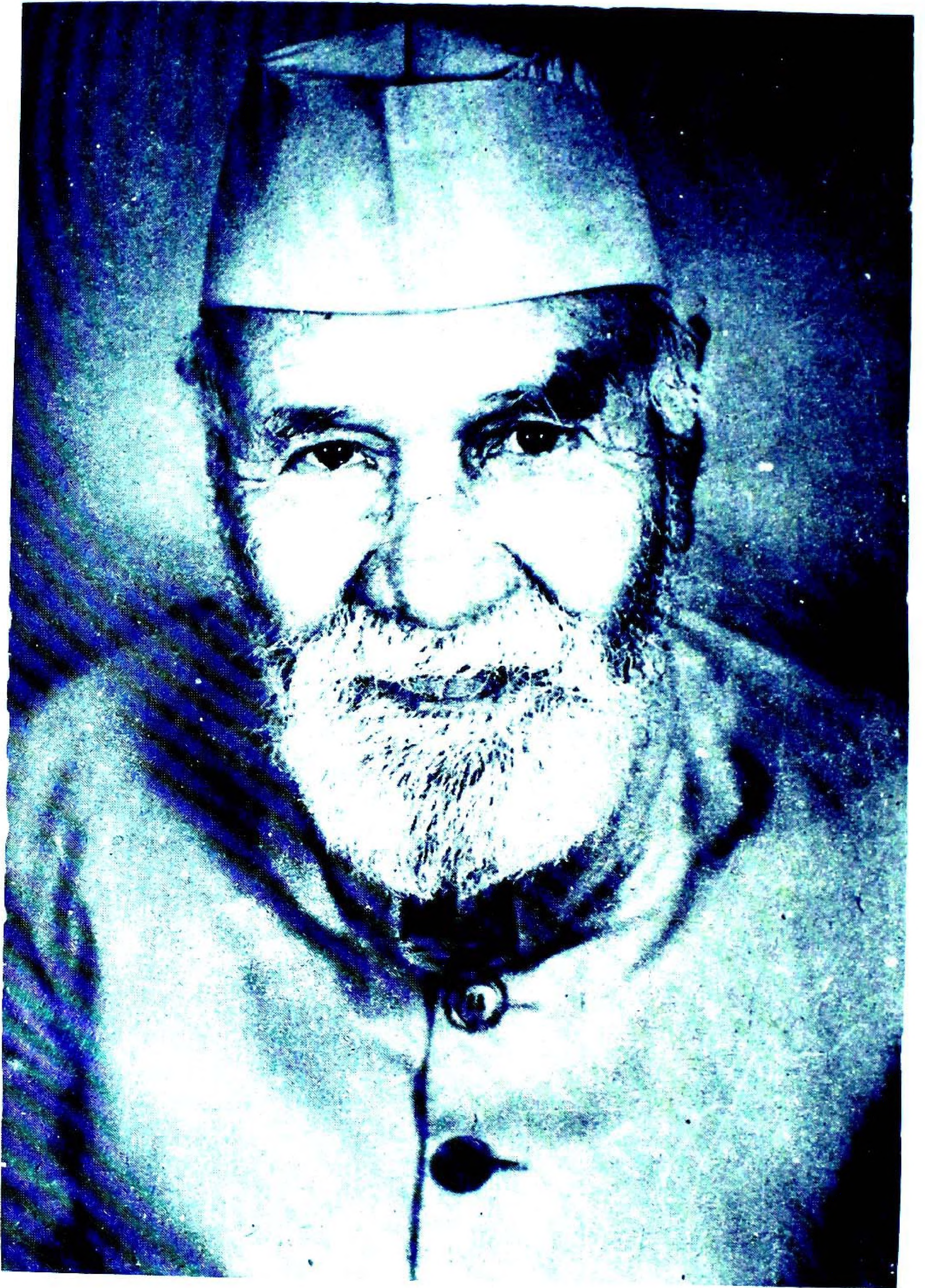
لکھنؤ یونیورسٹی لائبریری

131248

اشاعت : ۱۹۹۸ء  
قیمت : تلوڑپے

طابع و ناشر: خدا بخش ادوٹل پبلک لائبریری، پٹنہ





احمد خاں غوری





شبیر احمد خاں غوری: آپ کے والد کا نام غیاث الدین خاں غوری ہے، ۱۵ اپریل ۱۹۱۱ء کو علیگڑھ میں پیدا ہوئے۔ عربی، فارسی، اردو، ریاضیات میں ام اے کیا، اس کے علاوہ ال ال بی، منشی کامل اور درس نظامی سے عالم فاضل کیا اور ہر ایک امتحان میں اول پوزیشن حاصل کی۔

۱۹۴۴ء میں مسلم یونیورسٹی علیگڑھ میں لکچرر مقرر ہوئے۔ ۱۹۴۵ء-۱۹۶۶ء انسپکٹر آف اسکول اینڈ رجسٹرار عربک اینڈ پرنسپلین اکرا منیشنز کے عہدے پر فائز رہے۔ ۱۹۶۶ء-۱۹۷۲ء دہلی یونیورسٹی میں اردو کے لکچرر کی حیثیت سے آپ نے درس دیا، ۱۹۷۲ء-۱۹۷۷ء جمل خاں طبیبہ کالج مسلم یونیورسٹی علیگڑھ کے لٹریچر ریسرچ یونٹ میں سینئر ریسرچ آفیسر کے عہدے پر مامور رہے۔ عربی ادب، اسلامیات، ہیئت، فلسفہ، ریاضیات آپ کے خاص موضوع ہیں۔ ان موضوعات پر تقریباً ایک ہزار خالص تحقیقی مقالات منظر عام پر آچکے ہیں۔

۱۹۹۱ء میں عربی، فارسی کے ممتاز اسکالرز کی حیثیت سے آپ نے صدر جمہوریہ ہند ایوارڈ حاصل کیا۔ ۱۹۹۲ء میں غالب انسٹی ٹیوٹ کی جانب سے فخر الدین علی احمد غالب ایوارڈ سے آپ کو نوازا گیا۔ فی الحال علیگڑھ میں مقیم ہیں۔

★★



# فہرست

حرف آغاز

انسانی تہذیب کی تاریخ میں اسلامی ثقافت کا مقام

۱

اسلامی ثقافت کی عظمت

۱۹

یونانی علوم کا مسلمانوں میں داخلہ

۶۳

الفریڈیکل لیوم کے ورثہ اسلام پر ایک نظر

۱۳۸  
۲۰۳







## حرف آغاز

شبیر احمد خاں غوری صاحب محتاج تعارف نہیں۔ ان کا شمار نامور فضلاء میں ہوتا ہے۔ اسلامی علوم و فلسفہ ان کا اختصاص ہے۔ انھوں نے بہت لکھا ہے اور جس موضوع پر بھی قلم اٹھایا ہے اس سے ان کی علمیت و بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان کی تحریر تائید میں ہو یا تردید میں ان کے تجربہ علمی کا پتا دیتی ہے۔ ان کی تحریروں میں رد و انکار کا عنصر نمایاں ہے۔ لیکن جب بھی ان کے قلم نے اثبات کی وادیوں کا رخ کیا ہے تو اسے دلیل و برہان کے لعل و گہر سے مزین کر دیا ہے اور قارئین کو ان کی صلاحیتوں کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔

ان کی نگارشات ۱۹۵۶ء تا ۱۹۸۵ء تقریباً تیس سال کی مدت میں مختلف رسالوں میں شائع ہوتی رہی ہیں۔ یہی سوچ کر فیصلہ کیا کہ ان کی منتشر تحریروں کو اگر یکجا کر دیا جائے تو مطالعے میں بہت آسانی ہوگی۔ لہذا تلاش و تدوین کا کام شروع ہوا۔ خود فاضل مصنف نے بھی ہماری دستگیری فرمائی۔ ہم نے اپنی بساط بھر کوشش کی کہ ان کی ساری تحریروں کا احاطہ کر لیا جائے۔ اس میں ہم کہاں تک کامیاب ہیں اس کا فیصلہ آپ ہی کر سکتے ہیں۔ ہم بہر حال یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ ان کی ہر تحریر ہماری گرفت میں آگئی ہے۔ اگر ہمارے قارئین کو ان کے دیگر مضامین کا علم ہو تو ہمیں ضرور آگاہ فرمائیں۔

ان کے افکار و آراء کو ہم آٹھ جلدوں میں پیش کر رہے ہیں جن کا مستقل عنوان یا عنوان سلسلہ "غوری تحقیقات: اسلام میں علوم عقلیہ" ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ہر جلد کا ایک علیحدہ عنوان بھی ہے۔ جیسے جیسے یہ کتابیں چھپتی جائیں گی، منظر عام پر آتی رہیں گی۔

— حبیب الرحمن چغتائی







# انسانی تہذیب کی تاریخ میں

## اسلامی ثقافت کا مقام

انسانی تہذیب و تمدن کی تاریخ میں بے شمار قوموں نے حصہ لیا ہے۔ مگر اس شرف کے ایک تہائی حصہ کے مستحق مسلمان ہیں۔ جنہوں نے تاریخ کے ادوارِ ثلاثہ میں سے ایک پورے دور میں جب کہ دنیا ”قرونِ ظلمہ“ کی گہرائی میں غرق تھی، اپنی علمی و ثقافتی مساعی سے معمورہ عالم کے بڑے حصہ کو بقعہ نور بنائے رکھا۔ یہی نہیں، بلکہ اپنی ان شک و شکستوں سے جو علمی ورثہ انہوں نے چھوڑا، اُسی کی اساس پر بڑی حد تک تہذیبِ حاضر کی بنیاد پڑی۔

سطحِ ذیل کا مقصد صرف اسی تاریخی واقعہ کی توضیح ہے۔

### (۱) انسانی ثقافت کی تاریخ کے ادوارِ ثلاثہ

دنیا کی ثقافتی تاریخ کو عموماً تین ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے: عہدِ قدیم، قرونِ وسطیٰ اور عہدِ حاضر۔  
عہدِ قدیم: زمانہ ماقبل تاریخ سے ۵۲۹ء تک امتداد ہوتا ہے، جب کہ ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ قیصر جیسٹینان کے حکم سے بند کر دیا گیا۔

قرونِ وسطیٰ: ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کی قفل بندی سے ۱۶۳۴ء تک باقی رہتا ہے جبکہ ڈیکارٹ کی (DISCOURS DE LA METHODE) شائع ہوئی۔

عہدِ حاضر: ڈیکارٹ کی ”مقالات برمنہاج“ کی اشاعت سے شروع ہوتا ہے۔ یہ دور ہنوز چل رہا ہے۔

### (۲) اسلام کی ثقافتی سرگرمیوں کا زمانہ

مسلمانوں کی علمی و ثقافتی ترقی کا زمانہ ان ادوارِ ثلاثہ میں سے قرونِ وسطیٰ کے ساتھ منطبق



چے کیوں کہ :

۱ : ۲۹ھ (جس سال مدرسہ فلسفہ کی تفل بندی کے ساتھ قرون وسطی کا آغاز ہوا) کے چالیس

سال بعد اسلام کی بعثت ہوئی۔ اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم پیدا ہوئے۔

ب : اسلامی علم و حکمت کی ترقی ۱۹۲۷ء بلکہ اس کے ایک صدی بعد تک جاری رہی، کیوں کہ

ہر چند دیگر ممالک اسلامیہ کے اندر جو اس زمانہ میں سیاسی و معاشرتی انقلابات کا تختہ مشق بنے ہوئے تھے، علم و حکمت کا چرچا برائے نام ہی رہ گیا تھا، پھر بھی اسلامی ہند میں ان علوم کی ترقی برابر جاری رہی، ۱۹۲۷ء میں ڈیکارٹ کی "مقالات بر مناسج" شائع ہوئی، جس کے ساتھ عہد جدید کا افتتاح، اور قرون وسطی کے ثقافتی جمود کا اختتام ہوا، اور اسی سال شاہجہاں تخت نشین ہوا جس کے عہد حکومت میں ملا محمد جوہر پوری نے "شمس باز غہ" لکھی جو واقعی ہندوستانی اسلامی فلسفہ کا آفتاب درخشاں ہے (اور مقالات بر مناسج اور شمس باز غہ کی گہرائی اور گیرائی میں جو تفاوت ہے، ظاہر ہے)۔

اگلی صدی میں محمد شاہ کے عہد حکومت میں راجہ جے سنگھ اور مرزا خیر اللہ مہندس کی سرکردگی میں

"رصد گاہ محمد شاہی" قائم ہوئی جو اُس زمانہ میں یورپ کے اندر بھی اپنی نظیر نہیں رکھتی تھی۔

غرض قرون وسطی کے اندر جسے بجا طور پر "قرون مظلمہ" سے تعبیر کیا جاتا ہے، صرف ایک خطہ زمین

ہی ایسا تھا، جو علم و حکمت کی روشنی سے جگمگ کر رہا تھا۔ یہ "سراسین" (SARACENS) کا ملک تھا،

جو اپنی علمی و حکمی سرگرمیوں کی بنا پر مشرق تا بااں اور مطلع الانوار بنا ہوا تھا، جہاں یورپی فضلا بھی آکر اپنے

مسلمان اساتذہ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرتے اور ان کی فیض رسانی سے مستفید ہوتے۔ بعد میں قرون وسطی

کے انہیں یورپی فنون کے ثقافتی ورثہ پر جدید یورپ نے اپنے تمدن کی فلک بوس عمارت قائم کی۔

### (۳) اسلامی ثقافت کے عناصر

اسلامی ثقافت نام ہے "عرب کے سوز دردوں" اور "عجم کے حسن طبیعت" کے متوازن امتزاج کا۔

(۱) عرب کا سوز دردوں؟ اسلام کا آغاز ایسے ملک میں ہوا تھا جو کسی زمانہ میں شاید تہذیب و

ثقافت کا علم بردار رہا ہو تو رہا ہو مگر بعثت اسلام کے قبل تہذیب و حضارت سے زیادہ بدویت

کی طرٹ مائل تھا۔ شاید اسی وجہ سے فردوسی نے طعنہ دیا تھا،

ز شیر خور خوردن دوسو سار      عرب را بجائے رسید است کار



کہ ملک مجسم را کنند آزد تفر بر تو اسے چرخ گرداں تفر

فردوسی کا یہ طعنہ بہت کچھ قومی تعصب پر مبنی ہے۔ مگر خود مسلمان مورخین بھی اس بات کے معترف ہیں کہ بعثت اسلام سے قبل عربوں میں کوئی قابل ذکر علمی و ثقافتی خصوصیت نہیں پائی جاتی۔ چنانچہ ابن خلدون نے صنعت و حرفت اور علم و حکمت کے اندر عربوں کی بے مانگی کی منطقیانہ توجیہ کے لئے اپنے مقدمہ میں ایک مستقل فصل قائم کی ہے، جس کا عنوان ہے:-

”فصل اس بارے میں کہ عرب ساری دنیا کے لوگوں میں صنعت و حرفت میں کمال حاصل کرنے

سے دور ہیں۔“

اسی طرح قاضی صاعد اندلسی نے ”طبقات الامم“ میں لکھا ہے:-

”را علم فلسفہ تو اللہ تعالیٰ نے اس سے واقفیت کی نعمت سے عربوں کو محروم کر رکھا ہے اور

ان کے مزاج میں اس سے آشنائی کی صلاحیتیں ہی پیدا نہیں کیں۔“

لیکن اس تہذیبی پس ماندگی کے باوجود، ان کے اس ”سوزدروں“ کا اعتراف کئے بغیر نہیں رہا جاسکتا

کہ نہایت ہی طویل عرصہ میں وہ اپنی سعی پیہم سے دنیا کے علمی خزانوں کے وارث ہو گئے اور ان سب کے

حصول کے بعد ایک نئی ثقافت کی تشکیل کی، جس نے تہذیب حاضر تک کو متاثر کئے بغیر نہیں چھوڑا۔

(ب) عجم کا حسن طبیعت: عربوں کو یہ علمی ورثے عجمیوں سے ملے جو کسی زمانہ میں بڑی شاندار تہذیبوں

کے علم بردار رہ چکے تھے، مگر امتداد زمانہ سے ان کی عظمت ویرینہ مہجولی بسر میں داستان بن چکی تھی۔

یہ عربوں کا ”سوزدروں“ ہی تھا جس نے ”عجم کے حسن طبیعت“ کے گویاے گراں مایہ کو گوشہ گھمائی

سے نکالا۔

”عجم کے حسن طبیعت“ کے گہوارے جن سے ”عرب کے سوزدروں“ نے خوشہ چینی کی بہت تھی۔

مگر عرب عبقریت اپنی تشکیل کے لئے سب سے زیادہ ایران اور یونان کی زمین مست سے لے لی۔

نہ وہ ہندوستانی علم و حکمت سے بھی متاثر ہوئے تھے۔ مگر یونانی حکمت کی عظمت و تہذیب کے

بیش نظر دوسری تہذیبوں کے اثرات اسلامی ثقافت میں ماند ہو کر رہ گئے۔ اس لئے خصوصیت

کے ساتھ یونانی ثقافت کا تذکرہ ناگزیر ہے، کیوں کہ اسی کے بعد اسلامی ثقافت کو اس

کے صحیح پس منظر میں سمجھا جاسکتا ہے۔



## (۴) یونانی ثقافت

تاریخ عہد قدیم دنیا کی بے شمار قوموں کے تہذیب و تمدن کی داستان ہے، جس کی تشکیل میں ہر قوم نے حصہ لیا تھا۔ مگر بدقسمتی سے ان ثقافتی سرگرمیوں کی تفصیل تاریخی صحت کے ساتھ قلم بند کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ اس کے برعکس مبالغہ آرائی کر کے اس تاریخ کو افسانہ بلکہ "اساطیر اولین" بنا دیا ہے۔ صرف یونان کی علمی و ثقافتی ماسٹی ضرورتاً تاریخی طور پر مدون کی گئی ہیں اور چونکہ اسلامی علوم کی تشکیل و ترقی بڑی حد تک یونانی علم و حکمت ہی کی رہیں احسان ہے۔ اس لئے اس پر ایک طائرانہ نظر ڈال لینا مستحسن ہوگا۔

۱۔ عہد قدیم کی عظمت: یونانی ثقافت فضائے یونان کی ہزار سالہ علمی ماسٹی کا نام ہے۔ اس کی ابتداء تھالس الملطی (THALES OF MILETUS) جس کا زمانہ ۶۲۴ لغایت ۵۴۸ قبل مسیح ہے اور انتہا ۵۲۹ء میں جب کہ ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ بند کر دیا گیا۔ اس طویل مدت میں یونانی عبقریت نے متعدد حکماء و فلاسفہ پیدا کئے جنہوں نے منطق و فلسفہ، ریاضی و ہیت اور طب و دیگر طبیعیات علوم کو سائنٹیفک بنیادوں پر مدون کیا۔

اس عہد کی عظمت کے بارے میں مورخین رطب اللسان ہیں۔ چنانچہ پرومیسر تھلی یونانی فلاسفہ کی فلسفیانہ ماسٹی کی عظمت و اہمیت کے بارے میں لکھتا ہے:-

”انہوں نے (یونانیوں نے) نہ صرف اُس چیز کا سنگ بنیاد رکھا جس پر بعد کی مغربی تفکر کے تمام نظاموں کی تعمیر ہوئی، بلکہ اُن تمام مسائل کی اور اُن کے جدہ ممکنہ جوابات کی تشکیل کی، جن کے ساتھ دو ہزار سال تک یورپی تہذیب نے خود کو مشغول رکھا ہے۔ ان کا فلسفہ سادہ اساطیری قیام آرائیوں سے لے کر پیچیدہ مگر جامع نظامہائے فکر تک ارتقاء کی اُن بہترین مثالوں میں سے ہے جو کسی قوم کے یہاں پایا جاسکتا ہے۔ حریتِ فکر اور سچائی کی محبت کے اُس جذبے سے جس نے اُن کے مفکرین کو گرمائے رکھا، بڑھ کر اور کوئی مثال دیکھنے میں نہیں آئی، بلکہ اُس حد تک بھی دوسری اقوام کی بہت کم رسائی ہوئی ہے۔“

اسی طرح یونانیوں کے بیتی کمالات کے بارے میں سر جارج کارنوال لیوس نے لکھا ہے:-

”اگر قدامت (یونانی ہیت داں) صرف دُور بین اور گھڑی سے واقف ہوتے تو اُن کے طریقے



تقریباً تمام عمل اغراض کے لئے کافی ہوتے، ہر چند کہ وہ ارض مرکزی مفروضہ ہی کے کیوں نہ قائل رہے  
اگر قدماء کے ہستی علوم عہد حاضر کے مقابلے میں کمتر صحیح اور کمتر جامع تھے تو اس سے کیا فرق پڑتا ہے  
وہ انسانی معاملات کے ساتھ بڑا قریبی تعلق رکھتے تھے اور انہوں نے تقریباً اُن تمام شعبوں کو اپنا  
تھا، جو نبی نوع انسان کے لئے مفید ہیں۔

اسی طرح اناسیکوپڈیا بڑانیکا کا ایک آرٹیکل نویس یونانی ہندسہ کے شاہکار (اصول اقلیدس)  
کے بارے میں لکھتا ہے:-

”وہ علم ہندسہ کی اشکال کو اس تسلسل کے ساتھ پیش کرنے کی پہلی جامع اور منظم کوشش جو ہم تک  
پہنچی ہے، تمام ادبی شاہکاروں میں بہترین تصنیفوں کے اندر محسوب ہونے کی مستحق ہے۔ ہماری یاد  
اقلیدس اسکندریہ کی اصول الہندستہ والحساب سے ہے۔ اس قدیم علمی شاہکار کے کم و بیش حرق  
تراجم پچھلی نسل کے زمانہ تک انگلستان کے تمام پبلک اسکولوں میں درسی کتاب کی حیثیت سے متداول  
تھے۔ آج بھی تمام ممالک میں ہندسہ کی نصابی کتابیں اصول اقلیدس ہی کی ترتیب و تسلسل  
پر مبنی ہیں۔“

اس ہزار سالہ مدت کو چار ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے: قبل سقراطی دور۔ یونانی فلسفہ کا عہد زریں (مغلا  
افلاطون اور ارسطو کا زمانہ)۔ بعد ارسطو طالسی دور (جو روایت، ابقوریات اور ارتیابیت سمیت  
انتخابیت کی تحریکوں پر مشتمل ہے)، اور یونانی فلسفہ کا عہد آخر (جو نام ہے یونانی یہودی فلسفہ، لونیت  
اور نو افلاطونیت کا) (تفصیل غیر ضروری ہے)۔

۲۔ یونانی حکمت کا مثل اعظم۔ یونانی ثقافت کا واسطہ العقد حکمت یونانیان کا مثل اعظم  
تھا، چنانچہ قاضی صاعد اندلسی نے ”طبقات الامم“ میں لکھا ہے:-

”اور ارسطو پر یونانیوں کا فلسفہ ختم ہو گیا۔ وہ اُن کے حکماء کا خاتم اور اُن کے علماء کا سرور ہے۔  
ارسطو سکندر کا ہم عصر تھا۔ جس سال سکندر نے وفات پائی، اُس کے اگلے سال اُس نے بھی انتقال کیا۔  
مگر اُس کے شاگردوں نے اُس کی علمی روایات کو زندہ رکھا۔“

سکندر کے انتقال پر اُس کی وسیع سلطنت اُس کے جرنیوں میں تقسیم ہو گئی۔ مصر بطلمیوسی خاندان  
کے حصہ میں آیا جس نے تقریباً تین سو سال تک حکومت کی۔ یہ لوگ اپنے ہمراہ یونانی علم و حکمت کو بھی



لائے تھے۔ اُن کے عہد حکومت میں اسکندریہ یونانی ثقافت اور یونانی علوم کا گہوارہ اور دنیائے علم و ادب کا مرکز بن گیا تھا۔ بطالمہ ہی نے اسکندریہ کی مشہور لائبریری قائم کی تھی۔ انہیں کے زمانہ میں ریاضی و ہیئت کے شاہیر فضلاء اقلیدس، اریستیدس، ارسطو، ڈیوفنطس اور ایرن وغیرہ پیدا ہوئے، جن کا ریاضی و ہیئت کی تاریخ میں خاص مقام ہے۔ ان کے علاوہ شاگردانِ ارسطو کی ایک جماعت بھی اسکندریہ پہنچ گئی تھی، جہاں انہوں نے استاد کی علمی روایات کو جاری رکھا۔

بطلمیوسی خاندان کی آخری تاجدار کلیوپٹرا تھی۔ جس کے زمانہ میں قیصر اگستس نے حملہ کیا اور مصر کو فتح کر کے رومن سلطنت کا ایک صوبہ بنالیا۔ یہ سلسلہ قیام کا واقعہ ہے۔ اس زمانہ میں مدرسہ فلسفہ کا صدر اندرونیقوس تھا، جسے قیصر اپنے ہمراہ روم لے گیا۔ مگر وہ اپنا جانشین اسکندریہ میں چھوڑ گیا اور اس جانشین اور اس کے شاگردوں نے اپنے اساتذہ کی علمی و حکمی سرگرمیوں کو بعد میں برقرار رکھا۔ لیکن آخر زمانہ میں مسیحی تعصب کی وجہ سے یہ مدرسہ گوشہ گم نامی میں پڑ گیا۔ پھر بھی مخالفین کی آزا۔ رسانیوں کے باوجود یہ ادارہ کسی نہ کسی طرح باقی رہا، تا آنکہ عربوں نے مصر کو فتح کر لیا۔ اس کے بعد بھی یہ مدرسہ اسکندریہ میں چلتا رہا۔ مگر حضرت عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں یہ اسکندریہ سے انطاکیہ میں منتقل ہو گیا۔

۳۔ یونانی ثقافت کی کھٹی و بوسیدگی:- آخر کار امتداد زمانہ سے یونانی عبقریت کے سوتے خشک ہو گئے۔ تقلید و جمود کے علاوہ جو ہر ترقی پذیر تحریک کے خاتمہ کی علامت ہے، ان لوگوں میں اختراع و ایجاد اور معنویت پسندی کے بجائے توہم پرستی اور تعصب و تنگ نظری پیدا ہو گئی۔  
۱:- توہم پرستی: یونانی ثقافت کے آخری دور کے علم بردار نوفلاطونی تھے، جن کے بارے میں ولہلم نیسل لکھتا ہے:-

”یہ فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری جامی تھے۔ لیکن بخیر نے ان کے ہاں فلسفیانہ توجہ اختیار کر لی تھی۔“

نوفلاطونی مکتب فکر کا بانی فلاطینوس (PLATINUS) ہے۔ اس کے بارے میں پرفیسر تھل لکھتا ہے:-

”فلاطینوس شرک و بخیر کا انکار نہیں کرتا۔ دیوتا بھی الوہیت کے مظاہر ہیں۔ وہ عالم تحت القمر



میں اچھے اور بُرے جنات اور بھوت پر توں کا قائل ہے ۔  
 اُس کے متبعین کے بارے میں یہی فاضل پروفیسر لکھتا ہے :-  
 ”اُس کے بہت سے متبعین نے ان توہمات میں بے حد مبالغہ کیا، عوامی شرک و کثیر کی حمایت کی، عیسائی مذہب پر حملے کئے اور جادو اور خرافات میں انہماک اختیار کیا ۔“  
 اس توہم پرستی کا سب سے بڑا نو فلاطونی علم بردار ایاملیخس تھا جس کے بارے میں ولہلم نیسل لکھتا ہے :-

”ایاملیخس کے یہاں فوق الارضی دیوتاؤں کے علاوہ ارشی دیوتا بھی ہیں ..... ان کے بعد جنات ملائکہ اور ابطال آتے ہیں۔ قومی دیوتاؤں کو بھی وہ اس دہی نظام میں جگہ دیتا ہے۔ بتوں کی پوجا، جھاڑ پھونک، جادو، پیشین گوئی وغیرہ کی بھی وہ اسی قسم کی توجیہ کرتا ہے ۔“  
 اسی طرح پروفیسر تھلی لکھتا ہے :-

”اس کے نظام معتقدات میں توہم پرستی فر فروریوس کے مقابلہ میں کہیں زیادہ اہم کردار انجام دیتی ہے ۔“

ب :- عام طور پر فلاسفہ بڑے روشن خیال اور وسیع المشرب سمجھے جاتے ہیں۔ مگر ان متاخر یونانی فلاسفہ نے تو مسیحیت آزاری کی حد کر دی۔ اس کی تفصیل یہ ہے :-  
 جس زمانہ میں رومیوں نے مصر کو فتح کیا، اُس کے کچھ ہی عرصہ بعد مسیحیت کا ظہور ہوا۔ میرور دہم ۵۔ ۶۷۸ کے عہد میں وہ مصر کے اندر داخل ہوئی اور جلد ہی مقبول ہونے لگی۔ مگر اپنی رد و افروں مقبولیت اور بادشاہ پرستی سے انکار کی بنا پر سلطنت کے لئے خطرہ سمجھی جانے لگی۔ بنا بریں عیسائیوں پر جو ر و تعدی کا آغاز ہوا۔ اُن کی مذہبی آزادی چھین لی گئی اور وہ ترک مذہب کے لئے مجبور کئے گئے ۔  
 اس جو ر و تعدی کے دوران میں فلاسفہ نے بھی مسیحی مذہب کو ہدف مظاہن بنایا۔ پیبلہ ریشیوں نے عیسائی مذہب پر اعتراضات کئے۔ بعد میں نو فلاطونی فلاسفہ نے اس اورچے ہتھیار کو آزمایا۔  
 ان نو فلاطونی فلاسفہ میں فر فروریوس خاص طور سے مشہور ہے، ویسے تو دانش و حکمت میں وہ ارسطو کے نو فلاطونی متبعین میں خاص مقام رکھتا ہے۔ مگر مذہبی معاملات میں وہ بڑا تنگ نظر تھا۔ چنانچہ ولہلم نیسل اُس کی توہم پرستی کے ساتھ اُس کی تنگ نظری کا بھی شاکی ہے ۔



یہاں کے خلاف پندرہ دفتروں میں وہ اپنے قومی مذہب کی حمایت کرتا ہے اور اس باسے میں جنات کی نسبت تمام مروجہ توہمات سے مدد لیتا ہے..... خونی قربانیاں وغیرہ ایسی چیزیں جن کو فی نفسہ بُرا سمجھتا ہے، اُن کو عبادت عامہ میں خلیث روحوں کو شکست دینے کے لئے جائز قرار دیتا ہے۔  
۴۔ یونانی ثقافت کا خاتمہ ۱۔ ظاہر ہے کوئی تہذیب تو ہم پرستی کے سہارے زندہ نہیں رہ سکتی اور نہ کوئی اجتماعی نظام تعصب و تنگ نظری اور زیر دست آزاری کے ساتھ زیادہ عرصہ تک برقرار رہ سکتا ہے۔ اس لئے یونانی ثقافت (جس کے بچانے کی یہ نونلاطون حکما رکوشش کر رہے تھے) کا خاتمہ بھی فطری تھا۔ چنانچہ پروفیسر تھلی لکھتا ہے:-

”لیکن اب اس فلسفہ میں کوئی جان نہیں رہ گئی تھی۔ قدیم شرک و تکثیر میں جان ڈالنے اور پرانی تہذیب کے بچانے کے سلسلے میں اس کی ساری کوششیں بے سود تھیں۔ یہ فلسفہ اپنی انادیت کے دن ختم کر چکا تھا۔“

چنانچہ ۵۲۹ء میں قیصر جسطینیان نے ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ میں قفل ڈال دیا اور فلاسفہ کو جلاوطن کر دیا۔ چنانچہ ویسیر لکھتا ہے:-

”۵۲۹ء میں شرک پسند نونلاطونیت کی آخری جائے پناہ یعنی ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ جہاں برقلس نے تعلیم دی تھی، شاہنشاہ جسطینیان کے حکم سے بند کر دیا گیا۔“  
لیکن یونانی ثقافت کی ناکارگی کا احساس آنا عام ہو چکا تھا کہ تاریخ کے اتنے اہم واقعہ کو بھی کسی نے درخور اعتناء نہ سمجھا۔ ویسیر آگے چل کر لکھتا ہے:-

”عہد ماضی کے اس منہدم آثار سے عوام اس درجہ بے پرداتھے کہ شاید ہی کسی نے اس شاہی اعلان کی طرف توجہ دی ہو۔“

۵۔ اساقفہ کا تعصب اور ثقافت بیزاری ۱۔ یونانی ثقافت کے خاتمہ کی اصل وجہ اُس کی ذاتی کمزوری تھی۔ اب یہ بدلے ہوئے زمانہ کا ساتھ دینے سے قاصر تھی۔ ترقی پذیری کے تمام رجحانات ختم ہو چکے تھے۔ مگر اس ذاتی کمزوری کے علاوہ ایک خارجی موثر بھی اس کی بربادی میں کار فرما تھا۔ یہ پادریوں کا تعصب اور اُن کا ثقافت بیزار جذبہ تھا۔ مزید تفصیل حسب ذیل ہے:-

عرصہ تک مسیحی لوگ رومن امپائر میں معتبور رہے۔ مگر آخر کار ۳۲۳ء میں قسطنطین اعظم تخت



نشین ہوا جس نے کچھ دن بعد عیسائی مذہب اختیار کر لیا۔ اب مسیحیت رومن امپائر کا مملکتی مذہب قرار پائی۔ لیکن سیاسی اقتدار ملتے ہی یہ مظلوم اور ستم رسیدہ مسیحیت ظالم و ستم گار بن گئی۔ رومن امپائر کی اگلی دو سو سال کی تاریخ مذہبی تشدد و تنگ نظری اور فرقہ وارانہ کش مکش کی مسلسل داستان ہے۔

قیصر ثاؤڈوسیوس (THEODOSIUS زمانہ ۳۷۹ - ۴۵۰ء) کے تحت نشین ہونے پر رومی مملکت کے تمام باشندوں کو بائبل عیسائی بنانے کی کارروائی پر سختی سے عمل کیا گیا۔ پادریوں نے بلا کسی استثناء کے تمام مندروں کو برباد کرنا شروع کیا۔ مگر سیرافیس کے مندر کے معاملہ میں بلوہ ہو گیا۔ بڑی خونریزی کے بعد عیسائیوں نے اسے منہدم کر کے گر جانا لیا۔ اس مذہبی جنون کا افسوس ناک پہلو یہ تھا کہ سیرافیس کی لائبریری جو بطلیمیوس فلاڈلفیوس کی لائبریری (کتب خانہ اسکندریہ) کے جل جانے پر اس کی جگہ قائم ہوئی تھی ۳۹۱ء میں اس تعصب و تنگ نظری کا شکار ہو گئی۔ اور اس کے بعد کرینٹن ملٹی کے نقلوں میں ۱۔

”چوتھی صدی میں شہر اسکندریہ کے اندر کسی لائبریری کا وجود نہیں ملتا اور یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ کسی مذہبی یا ملکی حاکم نے کسی کتب خانہ کی نگہداشت کی زحمت گوارا کی ہو۔“

ثاؤڈوسیوس کے آخر عہد حکومت میں سائرل مصر کا استقف اعظم بنا۔ اس نے مدارس فلسفہ کو بھی اپنے تعصب و تنگ نظری کا نشانہ بنایا، کیوں کہ اس کے خیال میں یہی مدارس جاہلیت و وثنت کے مرکز تھے۔ اس کے اشارے سے فلاسفہ پر حملہ ہوا۔ اس تعصب و تنگ نظری کا تاریک ترین پہلو عقیدہ فہیم ہائی پیشیہ (HYPATIA) کا دردناک قتل تھا۔ جو اسکندریہ کی نو فلاطونی جماعت کی صدر تھی۔ تاریخ فکر انسانی کا یہ گھناؤنا سانحہ ۴۱۵ء میں پیش آیا۔

پادریوں نے اسی پر اکتفا نہیں کیا۔ انہوں نے علم و حکمت کی ترقی کو بھی قانوناً بند کر دیا۔ اس سلسلہ میں ان کی تنگ نظری کا شدید ترین حملہ منطق پر ہوا۔ چنانچہ ابن ابی اُصبیحہ نے فارابی سے نقل کیا ہے:-

”اسی طرح سے کام چلتا رہا۔ یہاں تک کہ مسیحیت کا زمانہ آیا تو فلسفہ کی تعلیم روم سے ختم کر دی گئی اور صرف اسکندریہ میں باقی رہ گئی۔ پھر نصرانی بادشاہ نے فلسفہ کی تعلیم پر غور کیا۔ پادری لوگ جمع ہوئے اور انہوں نے باہم اس امر میں مشورہ کیا کہ فلسفہ کی کتنی تعلیم باقی رکھی جائے اور کتنی بند کر



دی جائے۔ اس پر یہ رائے ہوئی کہ منطق کی کتابوں میں سے اشکال وجودیہ تک کی تعلیم دی جائے، اور اس کے بعد کی تعلیم نہ دی جائے، کیوں کہ اس سے نصرانی مذہب کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا، اور جتنے حصہ کی تعلیم باقی رکھی گئی تھی، اُس سے اُن کے مذہب کی تائید میں مدد مل سکتی تھی۔ پس منطق کی اتنی ہی تعلیم کارواج رہا، اور باقی غیر مروج ہو گئی۔

نارباہی کی اس روایت کی تصدیق رینان اور اسٹینشنڈرنے بھی کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ ارسطاطالیسی منطق کے سرایانی تراجم ہمیشہ "انالوطیکائے ادلی" (ANALYTICAE PRIOR) کی ساتویں فصل پر ختم ہو جاتے ہیں۔

ایسے ہمت شکن حالات میں مدارس فلسفہ کا باقی رہنا تقریباً ناممکن تھا۔ چنانچہ ماکس مایر ہون (MAX MEIRHOE) لکھتا ہے:-

”اس زمانہ میں کسی عام فلسفی مدرسہ کا وجود فرض کرنا بھی مشکل ہے، کیوں کہ اس وقت سے مذہبی تعصب بڑھتا گیا اور اس نے دشمنی معتمدین و تلامذہ کے لئے زندگی دشوار کر دی۔“

پھر بھی اسکندریہ کا مدرسہ فلسفہ جس کا صدر ظہور مسیحیت کے قریبی زمانہ میں اندرون قیوس تھا، کسی نہ کسی طرح باقی رہا (جس کی طرف اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے)۔

### (۵) قرون وسطیٰ اور مسیحی مغرب کی تہذیبی پس ماندگی

۵۲۹ء میں ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ بالجبر بند کر دیا گیا اور اس کے ساتھ ثقافتی تاریخ کا عہد قدیم ختم ہوا۔ اسی کے بعد قرون وسطیٰ کا آغاز ہوا۔ قرون وسطیٰ کو تاریخ میں ”قرون مظلمہ“ (DARK AGES) کے نام سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور اگر اسلام کی ثقافتی سرگرمیوں سے صرت نظر کر لیا جائے تو اس دور کے لئے یہ بالکل ہی مناسب نام ہے۔ اس لئے فضلا، اسلام کی ثقافتی مساعی کا صحیح اندازہ کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اُن کے ہم عصر یورپی فضلا کی کاوشوں کا ایک اجمالی تذکرہ نظر کے سامنے رکھا جائے۔ اوپر ذکر آچکا ہے کہ قرون وسطیٰ کو ”قرون مظلمہ“ (DARK AGES) بھی کہا جاتا ہے اور اگر اُن مساعی سے صرت نظر کر لیا جائے جو اس زمانہ میں اسلامی ممالک کے اندر ظہور پذیر ہوئیں تو یورپی تاریخ کے اس دور کے واسطے یہ بالکل موزوں نام ہے۔ چنانچہ ڈی دلف نے اس عہد کے بارے میں ایک مؤرخ کا یہ قول نقل کیا ہے:-



۱۵۲۹ء سے لے کر جس سال قیصر جینیان نے یونانی مدارس کو بند کر دیا تھا، ۱۹۳۷ء تک جس سال

ڈیپارٹ کی مقالات برمنیج شائع ہوئی، غیند کی ماتی انسانیت نے غور و فکر کرنا ہی چھوڑ دیا تھا، یا یوں کہیے کہ علم و حکمت کے اہم مسائل کو تفکر و رویت کے حضور میں لانا ہی بند کر دیا تھا۔

قرون وسطیٰ کی ابتدائی صدیوں کی ناکارگی کے بارے میں مورخ فلسفہ پرانیسٹر تھل لکھتا ہے:-

”ساتویں اور آٹھویں صدی غالباً ہماری مغربی یورپی تہذیب کا تاریک ترین دور ہیں جو لامحدود جہالت

اور وحشت و بربریت کا عہد ہے۔ اس جہالت و بربریت کے دور میں کلاسیکی عہد ماضی کے ادبی اور

فن کارانہ کمالات بالکل فراموش ہو گئے۔“

یہ مغربی یورپ کی ثقافتی حالت پر تبصرہ ہے۔ مگر مشرقی یورپ کی حالت بھی کچھ زیادہ بہتر نہ تھی،

چنانچہ ڈی ولف آخری یونانی حکماء کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھتا ہے:-

”نو فلاطونیت کے آخری نمائندوں ثامسطیوس اور برقلس کی بازنطینی قلمرو میں آمد و رفت

تھی۔ مگر ان کے بعد ہیں آٹھویں صدی سے قبل کوئی قابل ذکر نام نہیں ملتا۔“

اور آٹھویں صدی کا یہ ”قابل ذکر فاضل“ ولف کی تصریح کے مطابق یوحنا دمشقی ہے جو تاریخ سے

زیادہ افسانہ کا ہیرو بننے کا مستحق ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ بازنطینی حکمران اپنی سعی و کوشش کے باوجود ملک

کو ثقافتی جمود و غفلت سے بیدار کرنے میں ناکام رہے تھے۔ چنانچہ ولف دوسری جگہ لکھتا ہے:-

”مشرق کے مسیحی بادشاہ نے متعدد بار قسطنطنیہ میں فلسفہ کا ایک مستقل مدرسہ جاری کرنے

کی اور اس طرح نئے دارالسلطنت کو ایتھنز اور اسکندریہ کا حریف بنانے کی کوشش کی.....“

۱۱۸۷ء میں شاہنشاہ ہرقل نے اسکندریہ کے ایک استاد کو اس امید میں قسطنطنیہ بلایا کہ

شاید اُس کی تعلیم بازنطینی عبقریت کو اُس کے جمود و غفلت سے بیدار کر دے۔ لیکن یہ سعی، سعی ناکام

بنی ثابت ہوئی۔ صرف مستقبل بعید ہی کی نسلوں کو اس بیداری کو دیکھنا لکھا تھا۔

گوربرٹ جو بعد میں سلوسر دوم کے نام سے پوپ کے عہدہ پر فائز ہوا، اُس نے بشپ آف

اور لینز کے لئے جو تقریر مرتب کی تھی، اُس میں لکھا تھا:-

”یہ بات قابل غور ہے کہ روم کے اندر ایک شخص بھی اتنا بڑھا لکھا نہیں ہے کہ وہ دربان

کے کام پر مقرر کئے جانے کا اہل ہو جس شخص نے خود کچھ تعلیم نہ پائی ہو، وہ کس منہ سے تعلیم کے



فرائض انجام دے سکتا ہے ۛ

یہ دسویں صدی مسیحی کی کیفیت ہے۔ بعد کی تین صدیوں اور اُن کے بعد کے زمانے کے متعلق دلف ٹین وغیرہ مورخین کے اقوال نقل کرتا ہے :-

”ٹین کا خیال ہے کہ تیرھویں صدی کے فحول فضلاً دیورپ کا زمانہ محض ناکارہ لوگوں کا زمانہ ہے جو نفرت و حقارت کے سوا کسی اور بات کا مستحق ہی نہیں۔ اس تاریک عرصہ کی تہہ میں تو تین صدیاں گزری ہیں، انہوں نے انسان کے عقلی درجہ میں ایک نئے تصور کا بھی اضافہ نہیں کیا۔ دوسرے لوگوں کی رائے ہے کہ قرون وسطیٰ کو نظر انداز کر دینا ہی بہتر ہے۔ یہ لوگ اس زمانہ کو انسانیت کے لئے موجب ننگ و عار سمجھتے ہیں ۛ

(۶) تصویر کا دوسرا رخ۔ اسلامی مشرق کی درخشانی

۱۔ قرون وسطیٰ کی یورپی اور اسلامی ثقافت کا تقابل؛ قرون وسطیٰ کی ظلمت و تاریکی میں جبکہ یورپ جہالت و پس ماندگی کا تیرہ مناک بنا ہوا تھا، ربیع سکوں کا ایک حصہ ایسا بھی تھا جو علم و حکمت کی روشنی سے جگمگ کر رہا تھا۔ چنانچہ ڈریسپیچ یورپ اور قلمرو اسلام کی علمی و ثقافتی سرگرمیوں کا موازنہ کرتے ہوئے لکھتا ہے :-

”یورپ کے قدیم باشندوں کی بربریت کے ذکر کے بعد اندلس کی اسلامی تہذیب کا تذکرہ کس قدر خوش گوار معلوم ہوتا ہے۔ یورپ کے ان قدیم باشندوں کے بارے میں مشکل ہی سے کہا جاسکتا ہے کہ وہ بربریت و وحشت کی منزل سے آگے ترقی کر چکے تھے۔ ان کے بدن گندے تھے، دماغ تو بہات سے بھرے ہوئے تھے۔ یہ لوگ مزاروں کی کرامات اور ادعائی تبرکات کے متعلق ہر قسم کے بے سرو پا افسانوں میں اعتقاد کامل رکھتے تھے (اس کے مقابلہ میں اندلس کے اسلامی تہذیب کس قدر خوش آئند معلوم ہوتی ہے) جب کہ ہم یورپ کے جنوب مغربی گوشہ اسپین پر نظر ڈالتے ہیں جہاں بالکل ہی مختلف حالات کے تحت علم و حکمت کے انوار تاباں کی روشنی پھوٹی پڑ رہی تھی۔ مغرب میں ہلال (اسلامی تہذیب) بدر کامل بن کر مشرق (وسطی یورپ) کی طرف جانے والا تھا ۛ

یہی مصنف اندلس کے حکمران طبقہ کی علمی سرپرستی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے :-



”جو نہیں عربوں کو اسپین میں مضبوطی سے قدم جما نے کا موقع ملا، وہیں انہوں نے ایک روشن دور کا آغاز کیا..... قرطبہ کے امیروں نے خود کو علم و ادب کا سرپرست بنا کر متاز کر لیا اور ذوق سلیم کی ایک ایسی مثال قائم کر دی جو یورپ کے ویسی شہزادوں کی حالت کا بالکل عکس تھی۔ اس کے بعد وہ ان علمی سرپرستیوں کا ایک اجمالی تذکرہ بیان کرتا ہے:-

”انہوں نے تمام بڑے بڑے شہروں میں لائبریریاں قائم کیں۔ کہا جاتا ہے کہ ستر سے زیادہ لائبریریاں اُس زمانہ میں موجود تھیں۔ ہر مسجد کے ساتھ ایک عوامی مکتب ہوتا تھا، جہاں غریبوں کے بچوں کو نوشت و خواندہ قرآن مجید کی تعلیم دی جاتی تھی۔ صاحب استطاعت لوگوں کے لئے علمی مجامع (اعلیٰ مدارس) تھے جہاں ایک بڑا عالم صدر ہوتا تھا۔ قرطبہ، غرناطہ اور دوسرے بڑے شہروں میں یونیورسٹیاں تھیں۔ ان یونیورسٹیوں میں بعض پروفیسر ریاضی و ہیئت کی تعلیم دیتے تھے..... ان کے علاوہ مخصوص فنون کے واسطے خصوصی مدارس تھے، بالخصوص طب کے لئے۔

ایک اور ناצל کا سادی ”اپنے مقالہ ”ریاضی و ہیئت“ میں جو اُس نے ”یگیسی آف اسلام“ مرتبہ آرنڈ کے واسطے لکھا تھا، رقمطراز ہے:-

”عربوں (مسلمانوں) نے اُس زمانہ میں اعلیٰ تعلیم اور علم و حکمت کے مطالعہ کو زندہ رکھا، جب کہ مسیحی مغرب (یورپ) بربریت کے ساتھ جان توڑ لڑائی کر رہا تھا۔ اُن کی علمی سرگرمیوں کا عہد نویں دسویں صدی میں متعین کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اُن کی یہ سرگرمیاں پندرھویں صدی تک جاری رہیں۔ بارھویں صدی کے بعد ہر شخص جسے علم و حکمت کا ذرا سا بھی شوق ہوتا یا نورِ علم کی تھوڑی سی بھی خواہش ہوتی تو وہ یا مشرق (بغداد) کا سفر کرتا یا اسپین کا۔“

لیکن ڈیرپر کہتا ہے کہ تحصیل علم کے لئے اسپین کا سفر شائقینِ علم نے دسویں صدی مسیحی ہی سے شروع کر دیا تھا۔

”دسویں صدی مسیحی ہی سے جن لوگوں کو حصول علم کا شوق ہوتا، یا تہذیب و ثقافت کا ذوق رکھتے، وہ ہمسایہ ممالک سے اسپین پہنچتے اور بعد کے زمانہ میں تو اس رسم پر لوگوں کا عمل بہت زیادہ بڑھ گیا، بالخصوص جب کہ گربٹ نے اپنی غیر معمولی ترقی سے ایک شاندار مثال قائم کر دی۔ کیوں کہ وہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، قرطبہ کی اسلامی یونیورسٹی ہی سے پڑھنے کے بعد پوپ کے عہدہ پر فائز ہوا تھا۔“



مگر قرون وسطیٰ کے یورپی فضلا میں گورٹ رپوٹ سلوٹر دوم، اکیلا شخص نہیں ہے جس نے اسلامی اسپین کی یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی ہو۔ قرطبہ اور غرناطہ کی یونیورسٹیاں یورپی فضلا سے بھری رہتی تھیں اور یہیں سے فارغ ہو کر وہ مغربی تہذیب و ثقافت کے شمع بردار بننے کے لئے تیار ہو کر نکلتے تھے۔ ڈریسپر دوسری جگہ لکھتا ہے:-

”اسپین کی یونیورسٹیاں اقطاع یورپ کے علمائے دنیات سے بھری رہتی تھیں۔ پیردی دینز بل جو ابیلارڈ کا دوست اور مرتبی تھا، جس نے قرطبہ میں کافی وقت گزارا تھا اور جو نہ صرف روانی سے عربی بول سکتا تھا، بلکہ جس نے قرآن کریم کا لاطینی زبان میں ترجمہ بھی کیا تھا، بیان کرتا ہے کہ جب وہ پہلی مرتبہ اسپین پہنچا تو اُس نے دیکھا کہ یورپ حتیٰ کہ انگلستان کے بہت سے تعلیم یافتہ اشخاص دماں ہیئت کی تعلیم حاصل کر رہے ہیں۔“

لیکن اسپین سے زیادہ علم و حکمت کا چرچا عراق و ایران میں تھا، جس کا تذکرہ ایک مستقل پیش کش کا مستحق ہے۔

۲۔ عبارۃ اسلام:- اسلامی عبقریت نے بے شمار فضلا پیدا کئے، جن میں سے بعض مشاہیر

کے نام حسب ذیل ہیں:-

۱۔ منطق و فلسفہ: ابو یوسف یعقوب ابن اسحاق الکندی، ابو العباس احمد بن الطیب السرخسی، ابو زید احمد بن سہل البغلی، ابو نصر الفارابی، ابو الحسن العامری، شیخ بو علی سینا، بہمن یار، ابو العباس اللوگری، عمر الخیام، ابو البرکات بغدادی، ابن بابجہ، ابن طفیل، ابن رشد، شہاب الدین سہروردی، مقتول، امام فخر الدین رازی، محقق نصیر الدین طوسی، علامہ قطب الدین شیرازی، سراج الدین اموی، افضل الدین خوجی، اثیر الدین ابہری، نجم الدین کاتبی، شمس الدین خسرو شاہی، سیف الدین آمدی، میر سید شریف جرجانی، محقق ددانی، مرزا جان شیرازی، میر باقر داماد، ملا صدر الدین شیرازی، ملا محمود جوخوری، میرزا ہرودی، ملا محب اللہ بہاری۔

ب۔ طب: علی بن ابن الطبری، ابو بکر محمد بن زکریا الرازی، علی بن العباس الجوسی، ابو منصور

قمری، شیخ بو علی سینا، ابن رضوان مصری، ابو القاسم زہرادی ابن زہر، علی بن علی الکمال، ابن النفیس۔

ج۔ ریاضی و ہندسہ: محمد بن موسیٰ الخوارزمی، عباس بن سعید الجوہری، سہد بن علی، بنو موسیٰ



علی بن عیسیٰ المابانی، ابو العباس فضل بن حاتم النیریزی، ابراہیم بن سنان، ابو کامل شجاع بن اسلم، ابو جعفر الخازن، ابو الوثار البوزجانی، ابو سہیل دجمن بن رستم الکوی، ابو نصر بن عراق، ابن الہیثم، ابو الجود، ابو بکر الکرخی، الاستاذ المختص ابو الحسن علی بن احمد السنوی، عمر خیام، ابو الفتح محمود اصفہانی، محقق طوسی، شمس الدین سمرقندی۔

د۔ ہیئت: محمد بن ابراہیم الفزاری، یعقوب بن طارق، محمد بن موسیٰ الخوارزمی، یحییٰ بن ابی منصور، خالد بن عبد الملک المروزی، عباس بن سعید الجوهری، سند بن علی، الکندی، حبش الحاسب، ابو معشر البلخی، ابو حلیفہ الدیوری، جابر بن سنان البتانی، ابو العباس فضل بن حاتم النیریزی، سیدان بن عصمہ، عبد العزیز الہاشمی، ابو جعفر الخازن، ابن العلم، کوشیا ابن لبان، احمد بن عبد الجلیل السجری، عبد الرحمان العلوفی، ابو سہیل دجمن بن رستم الکوی، ابو الوثار البوزجانی، ابو حامد الصغانی، ابو محمود الجندی، ابو الحسن علی بن احمد السنوی، ابو نصر بن عراق، ابوریحان البیرونی، محمد بن احمد المعمری، عمر الخیام، ابو الفتح عبد الرحمن الخازن، ابن یونس (صاحب الریجہ الحاکمی)، ابن الصفا، ابن اسحق الزرقی، بہاء الدین ابو محمد الخرقی، محقق طوسی، قطب الدین شیرازی، محی الدین مغربی، محمود بن عمر الجعفی، ابو بکر، غیاث الدین کاشی، قاضی زادہ رومی، مولانا علاء الدین قوشچی، میرم چلی، امام الدین ریاضی، مرزا خیر اللہ مہندس۔

۸۔ جغرافیہ: ابن خرداد بہ، ابن داؤد الیعقوبی، ابو الحسن المسعودی، ابن رستہ، الجیہانی، ابن النفیس، ابن حوقل، المقدسی، ابن حاتم الہمدانی، الادریسی، ابو الفداء، البکری، یاقوت، حمد اللہ مستوفی۔

۹۔ تاریخ: ابن اسحاق، ابن ہشام، الواقدی، ابن سعد، مدائنی، الطبری، البلاذری، ابو الحسن المسعودی، ابن قتیبہ، ابن جریر الطبری، ابوریحان البیرونی، ابن مسکویہ، ابن الاثیر، ابو الفداء، ابن خلدون، مظہر ملک جوینی، حمد اللہ مستوفی، رشید الدین فضل اللہ، ابن الندیم، قاضی ساعد الدلی، شہرستانی، ابن النفیس، ابن ابی اصیبعہ، ابو الحسن البیہقی، منہاج سراج، ضیاء الدین برنی، ابو الفضل، عبد القادر بدایونی، فرشتہ وغیرہ۔

یہ تو وہ فضلاء ہیں جو صرف دنیوی علوم میں اپنے وقت کے باکمال تھے۔ رہے علمائے دینیات تو ان کی تعداد لاکھوں تک پہنچتی ہے۔

۱۰۔ مسلمانوں کے علمی کمالات: لیکن یہ حضرات محض عالم ہی نہیں تھے، بلکہ صاحب ابتکار مفکر بھی تھے جن



ن جودت قریحہ اور آبکار کرنے علم حکمت کی ثروت میں بیش بہا اضافے کئے۔ ذیل میں نونہ صرف ریاضی و ہیئت میں اُن کی عبقریت کے متعلق مبصرینِ یورپ کے تبصرے درج کئے جاتے ہیں۔ والفضل مایشہد بہ الاعداد..... کارادی و د لکھتا ہے:-

”عربوں (مسلمانوں) نے سائنس میں واقعی بڑے کمالات حاصل کئے۔ انہوں نے صفر کا استعمال و علم الحساب یا ترقیم اعداد کا طریقہ سکھایا، اگرچہ انہوں نے اسے ایجاد نہیں کیا تھا اور اس طرح وہ روزانہ زندگی کے علم الحساب کے بانی بن گئے۔ انہوں نے علم الجبر و المقابله کو ایک تحقیقی علم بنا دیا اور اسے بہت زیادہ ترقی دی۔ انہوں نے تحمیل ہندسہ کی بنیاد ڈالی۔ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ علم المثلثات المستویہ اور علم المثلثات الکرویہ کے بانی تھے جو صحیح بات تو یہ ہے کہ اُن کے زمانہ سے پہلے وجود ہی میں نہیں آئے تھے، علم الہیئت میں انہوں نے قیمتی مشاہدات کئے۔“

اسی طرح مشہور مورخ ریاضیات کیجوری نے ”تاریخ ریاضیات“ میں لکھا ہے:-  
 ”پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ عربوں نے ریاضیات میں کوئی اضافہ نہیں کیا۔ لیکن حالیہ تحقیقات نے ثبوت کر دیا ہے کہ انہیں ان آبکارات کا شرف ملنا چاہیے جو اس سے پہلے بعد کے لوگوں (اہلِ یورپ) کی دریافت سمجھے جاتے تھے۔“  
 کیجوری دوسری جگہ لکھتا ہے:-

”مہم عربوں میں ایک قابلِ تعریف علمی سرگرمی پاتے ہیں۔ خوش قسمتی سے انہیں ایسے فرمانروا ملے تھے جنہوں نے اپنی جود و سخا سے علمی تحقیقات کی ترقی میں بڑی مدد دی۔ خلفاء کے دربار میں اہلِ علم کے لئے کتب خانوں اور رصد گاہوں کا انتظام تھا۔ عرب مصنفین نے ہیئت اور ریاضی میں بکثرت کتابیں تصنیف کیں۔“

اس کے بعد اُس نے اُن پر فقدانِ عبقریت کے الزام کی تردید کی ہے:-  
 ”کہا گیا ہے کہ عرب عالم تھے مگر عبقری نہیں تھے۔ لیکن اُن کی تصنیفات کے جدید مطالعہ سے ہم مجبور ہیں کہ اس رائے پر نظر ثانی کریں۔ انہیں بہت سے اہم کمالات کا شرف حاصل ہے۔ انہوں نے درجہ سوم کی مساواتوں کو ہندسی طور پر حل کیا۔ علم المثلثات کو نمایاں درجہ تک مکمل کیا اور ریاضی، طبیعیات اور علم الہیئت میں بکثرت کتر اہم اضافے کئے۔“



خصوصیت کے اُس نے اُن کی الجبرا کی دریافتوں کے بارے میں لکھا ہے :-  
 ”عرب درجہ دوم کی مساواتوں کے ہندسی حل سے واقف تھے۔ اب تیسرے درجہ کی مساواتوں کو ہندسی طور پر حل کرنے کی کوشش کی گئی..... مخروطات کے تقاطع کی مدد سے درجہ سوم کی مساواتوں کا حل علم الجبر والمقابلہ کی ترقی میں عربوں کا سب سے بڑا کام ہے..... لیکن مغرب (یورپ) میں عربوں کا تیسرے درجہ کی مساواتوں کا حل قریبی زمانہ تک غیر معلوم تھا۔“  
 اسی طرح اُس نے اُن کی ہیتی سرگرمیوں کے بارے میں لکھا ہے :-

”ہیتی جہاد (دربجیں) اور آلاتِ رصدیہ مکمل کئے گئے۔ رصدخانے تعمیر کئے گئے اور مسلسل مشاہدات فلکی کے قلم بند کرنے کا انتظام کیا گیا۔“

طب کے اندر چھ صدیوں تک شیخ بوعلی سینا کی ”کتاب القانون“ یورپی یونیورسٹیوں کے اندر نصاب میں داخل رہی۔ اس سے پہلے علی بن العباس المجوسی کی ”کامل الصنار“ کا رواج تھا۔ ان کے علاوہ ابو بکر بن زکریا الرازی کی بہت سی طبی تصانیف وہاں مروج تھیں۔

غرض یورپ جو آج علم و حکمت کی روشنی سے پر توستان بنا ہوا ہے، عرصہ تک مسلمانوں ہی کا خوشہ چیں رہا۔ پروفیسر تھلی لکھتا ہے :-

”مغربی یورپ عزلی متون کے تراجم نیز عرب فلاسفہ کے نظامہائے فکر اور اُن کی شروح کے ذریعے سب سے پہلے ارسطاطالیسی نگارشوں سے واقف ہوا۔“  
 دوسری جگہ لکھتا ہے :-

”در ریاضیات، علم الہیت اور طب میں یونانیوں کے شاہکار..... ارسطو اور اس کے بعض یونانی شراح کی تصانیف..... اور مشابیر عرب اور یہودی فلاسفہ اور ارسطو کے شارحین (کی کتابیں) اُن لاطینی تراجم کے ذریعے متعارف ہو رہی تھیں، جو عزلی متون سے کئے گئے تھے۔“

یہ ہے اسلامی ثقافت کا تاب ناک ماضی جس پر اُس کے متبعین کی پس ماندگی کے پیش نظر مشکل ہی سے یقین آئے گا۔ مگر آنا چاہیے، کیوں کہ ایک تاریخی حقیقت ہے جسے معاندین کی مخالفانہ سرگرمیاں بھی جھٹلا نہیں سکتیں۔



کیا تاریخ کا ایک ایسا درخشاں دور اس بات کا مستحق نہیں ہے کہ اس کا تفصیلی مطالعہ کیا جائے اور اس کے اُن گوشوں کو جو اس درخشاں دور کے نام لیواؤں کی غفلت و جمود سے ادھیل ہو چکے ہیں، تحقیقی سرگرمیوں کا موضوع بنایا جائے؟  
 یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب نہ صرف مسلمانوں ہی کو دینا ہے، بلکہ تاریخ تہذیب انسانی کے ماہرین بھی اُس کے لئے مکلف ہیں!! —

(فکر و نظر، نومبر ۱۹۶۶ء)



# اسلامی ثقافت کی عظمت

”تبثین الاشیاء باضرارها“ فطرت کا ایک دیرینہ قانون ہے اور اس کا جو نمونہ ظہور اسلام کے وقت دیکھنے میں آیا اُس سے واضح ورمثالہذا سے پہلے ملتی ہے اور نہ بعد میں۔ اسلام کا ثقافتی پس منظر اتنا ہی تاریک ہے جتنا کہ وہ خود روشن ہے۔ اسی تاریخی حقیقت کو اجمالی طور پر منظر ذیل میں بیان کیا جا رہا ہے۔

## (الف) اسلام کا ثقافتی پس منظر

جس وقت اسلام دنیا میں آیا، مشرق و مغرب دونوں پر جہالت کی تاریکی چھائی ہوئی تھی۔ آج ان ممالک میں بسنے والی قومیں اپنے اپنے ثقافتی ماضی کی عظمت کے بارے میں جو کچھ بھی کہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ظہور اسلام سے کہیں پہلے ان اقوام کی علمی و ثقافتی سرگرمیاں ختم ہو چکی تھیں اور وہ جمود و اضمحلال کی زندگی بسر کر رہی تھیں۔



## ۱۔ عرب

خود جزیرہ نماے عرب جہاں آفتاب ہدایت کی پہلی کرن چلی، اُس منزل سے گزر رہا تھا جو تاریخ میں ”عہد جاہلیت“ کے نام سے مشہور ہے۔ علم جو تہذیب کی اساس ہے، اُن کے یہاں مفقود تھا۔ اس کے برعکس جہاں اور اکھڑ پن اُن کا سرمایہ فخر و مباہات تھا۔ اسی اکھڑ پن اور جہالت پر فخر کرتے ہوئے ایک جاہلی شاعر عمر بن کثوم کہتا ہے :

الا لا یجھلن احد علینا فنجھل نروق جھل الجاہلینا

(خبردار! ہم سے کوئی اکھڑ پن (جہالت) نہیں کر سکتا۔ اگر کرے گا تو ہم جاہلوں سے بھی زیادہ جہالت دکھا سکتے ہیں)

اُن کے علمی و ادبی کارنامے صرف فصاحت لسانی، شعر و شاعری اور خطابت تک محدود تھے۔ چنانچہ قاضی صاعد اندلسی (زمانہ پانچویں صدی ہجری) اُن کی علمی حالت کے بارے میں لکھتے ہیں :

”واما علمھا الذی کانت متفاخر بہ و تباری بہ فاعلم لسانھا و احکام لغتھا و

نظم الاشعار و تالیف الخطب“

(بہر حال عربوں کے وہ علوم جن پر وہ فخر و مباہات کیا کرتے تھے وہ تھے اپنی زبان اور لغت کا علم، نظم اشعار اور تالیف خطبات)

یہ پھر کچھ ایسی نجوم کا علم تھا جسے وہ ”علم الانواء“ کہتے تھے چنانچہ قاضی صاعد نے آگے چل کر لکھا ہے :

”وکان للعرب مع هذا معرفۃ باوقات مطالع النجوم و مغاربھا و علم بانواء

انکد اکب و امطارھا“<sup>۲</sup>

اس کے ساتھ عربوں کو ستاروں کے ظہور و غروب کے اوقات کی کچھ واقفیت تھی

نیز پنجتر دن اور ان کے دوران میں ہونے والی بارش کا کچھ علم تھا)

جی ”علم الانواء“ عرصہ دراز تک (چوتھی صدی ہجری کے وسط تک جبکہ مشہد ہیئت دان عبد الرحمن الصدیق نے اپنی کتاب ”صور الکاکیب الثابتہ“ تصنیف کی) یونانی ”علم

الکاکیب الثابتہ“ Uranometry کے حریف کی حیثیت سے قدامت پرست



عربوں کا سرمایہ فخر و مباہات بنارہا اور ان کے ادیب اور لغت نویس اس موضوع پر کتابیں تصنیف و تالیف کرتے رہے۔ ان میں سب سے بہتر ابو حنیفہ الدینوری (المتوفی ۲۸۶ھ) کی کتاب "الانواء"<sup>۳</sup> تھی۔ بعد میں ابو حنیفہ الدینوری کی اس "کتاب الانواء" کو بقیل مسعودی ابن قتیبہ نے ہتیا کر "مناظر النجوم" کے نام سے پیش کیا۔

بہر حال ابن قتیبہ عربوں کے اس دسی نجوم (علم الانواء) کا بڑا سرگرم مداح ہے چنانچہ اپنی کتاب ("مناظر النجوم" جسے دائرة المعارف حیدرآباد نے "کتاب الانواء" کے نام سے شائع کر دیا ہے) کے دیباچہ میں لکھتا ہے :

"انی رأیت علما العرب بہا ہوا العلم الظاہر العیان الصادق عند الامتحان

النافع لنازل البر وراکب البحر وابت السبیل"

(میں نے دیکھا ہے کہ اس باب میں عربوں کا علم (علم الانواء) ایسا علم ہے جو

ظاہر و عیاں ہے، امتحان کے وقت سچا ثابت ہوتا ہے اور سمندر اور خشکی سبھی

کے مسافروں کے لیے مفید ہوتا ہے)

اس کے باوجود قدامت پرست عربوں کا یہ سرمایہ فخر و مباہات سائنٹفک دقت نظری سے

محرور تھا اور علمی حیثیت سے کبھی اُس سے آگے نہیں بڑھ سکا، جتنا عام کسانوں اور ملاحوں کو مظاہر

فلکی کا تجربہ ہوتا ہے۔ چنانچہ ابوریحان البیرونی عرب جاہلیت کے اس "علم الانواء" (بالخصوص ابن

قتیبہ کی طرح طرازی) کی تنقید میں لکھتا ہے :

"و کذلک لو تأملت اسما میہم للکواکب الثابتہ لعلمت انہم کائنات من علم البروج

والصور بمعزل .... ولو تأملتہا فی کتب الانواء ... لعلمت انہم لم یختصوا

من ذلک بالکثر ما اختص بہ فلا حوت کل بقعہ"

اور اسی طرح اگر تم اُن ناموں پر غور کرو جو عربوں نے کواکب ثابتہ کے رکھتے تھے

تو معلوم کرو گے کہ انھیں بروج اور صور کا کوئی علم نہیں تھا ... اور اگر تم (ان کی لکھی

ہوئی) علم الانواء کی کتابوں پر غور کرو ... تو جان لو گے کہ عربوں کو فلکیات کا اس سے

زیادہ علم نہیں تھا، جتنا دوسرے مقاموں کے کسانوں کو ہوتا ہے)



اس "علم الانوار" کا بدترین پہلو یہ تھا کہ ان کے ڈھکوسلوں میں آکر عرب جاہلیہ نے اجرام  
سادی کی پرستش شروع کر دی تھی۔ چنانچہ حمیر آفتاب کی، کنانہ قمر کی، تیمم دبران کی، نجم جدام مشتری  
کی، طہسہل کی، قیس شری عبور کی اور اسد عطار کی پرستش کرتے تھے۔ اسی لیے اسلام نے جس کا  
مقصد خداے واحد کی عبادت کے اعلان کے ضمن میں عقل انسانی کو ان توہمات اور ڈھکوسلوں سے  
نجات دلانا تھا، نجوم اور جوتش کی ممانعت کر دی۔

بہر حال عرب جاہلیہ ان ڈھکوسلوں سے زیادہ علم و حکمت میں کوئی ترقی نہ کر سکے، چنانچہ  
قاضی صاعدان کے علمی کمالات پر تبصرہ کرتے ہوئے آخر میں لکھتا ہے:

”هَذَا مَا كَانَ عِنْدَ الْعَرَبِ مِنَ الْمَعْرِفَةِ - دَامَا عِلْمُ الْفَلَسَفَةِ فَتَمَرَّحُوا بِهِمْ  
اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ شِيَا مِنْهُ دَلَا هِيَاطِبَاعُهُمْ لِلْعَنَاءِ بِهِ“

(طبقات الامم)

(یہ تھی (صدر اسلام میں) عربوں کے علم و معرفت کی کل کائنات۔ رہے فلسفہ و حکمت تو  
اللہ تعالیٰ نے انھیں اس سے بالکل محروم رکھا اور ان کا مزاج اس قابل ہی نہیں  
بنایا کہ اس کی طرف توجہ کر سکیں)

اس سے زیادہ محققانہ تجزیہ ابن خلدون نے کیا ہے، چنانچہ اس نے اپنی تاریخ کے مقدمہ میں ایک  
مستقل فصل اس بارے میں قائم کی ہے کہ عربوں کی طبعی و نسلی خصوصیات ہی علم و حکمت کے لیے سازگار  
نہیں تھیں۔ اس فصل کا عنوان اپنے مضمون کا آئینہ دار ہے:

”فصل فی ان العرب البعد الناس عن الصنائع. والسبب فی ذلک انہم اعرق  
فی البدو والبعد عن العمران وما یدعون الیہ من الصنائع“

(مقدمہ ابن خلدون)

(فصل اس بات میں کہ عرب نزع انسان میں علم و ہنر سے سب سے زیادہ پرہیز ہیں۔ اس کا  
سبب یہ ہے کہ وہ سب جنگلی پن میں راسخ ہیں اور شہری تمدن اور اس کے لوازم سے سب  
سے زیادہ دور ہیں)

غرض آج عرب قومیت کے علمبردار عربوں کی قدیم تہذیبی عظمت کے بارے میں جو بھی گلفشانیوں

131248



فرمائیں، مگر تاریخ اس واقعہ کو کبھی فراموش نہیں کر سکتی کہ ان کے زیادہ ہند پڑوسی، خواہ مشرقی سرحد پر بسنے والے ہوں یا مغربی سرحد پر انھیں بڑی نفرت و حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے۔ اہل ایران تو انھیں قابل التفات ہی نہیں سمجھتے تھے، چنانچہ فردوسی (جو اپنی ایران پرستی اور عرب دشمنی کے لیے مشہور ہے) عربوں کی فتح ایران سے مشتعل ہو کر "شاد نامہ" میں کہتا ہے:

ز شیر شتر خوردن و سوسمار      عرب را بجای رسید است کار  
کہ تخت کیان را کنند آرزو      تفویر تو اے چرخ گرداں تفویر  
اگرچہ فردوسی کی بنیادی غلطی یہ تھی کہ وہ اس عرب کو جو غلامانہ انداز کی خاطر جنگ فادیسہ میں بے جگری کے ساتھ لڑ رہا تھا، اسی عرب کی طرح سمجھتا تھا جو کبھی کسریٰ کے دربار میں ہاتھ باندھے کھڑا رہتا تھا۔

اسی طرح عربوں کے مغربی پڑوسی انھیں "سراسین" یعنی خانہ بدوش کے حقارت آمیز لقب سے یاد کرتے تھے۔ مگر یہ اسلام کی برکت تھی جس نے اسی "سراسین" قوم کے ملک کو کچھ ہی دنوں میں علم و حکمت کی روشنی کا مطلع انوار بنا دیا۔

لیکن عربوں کے بمبائے انھیں جو کچھ بھی کہتے رہے، مگر ظہور اسلام کے وقت خود ان کی علمی و ثقافتی حیثیت بھی کچھ زیادہ اچھی نہیں تھی۔

## ۲۔ ایوان

عرب کے مشرق میں ایران تھا جو ہمیشہ سے اس بات کا مدعی تھا کہ فلسفہ و حکمت نے وہاں نشو و نما پائی اور بعد میں یونان پہنچے۔ تاریخ بتاتی ہے کہ ازمنہ قدیمہ میں حکمائے یونان "منان پارس" ہی سے ریاضت و مجاہدہ کے آداب سیکھنے جاتے تھے۔

مگر ظہور اسلام سے کچھ پہلے جہالت کی جو آنکھیں دنیا میں چل رہی تھی، ایران بھی اس سے محفوظ نہ رہ سکا۔ فارسی کا قدیم علمی و حکمی سرمایہ سکندر بوٹ کر لے گیا تھا۔ ساسانی عہد میں اس نقصان کی تلافی کی کوشش کی گئی، مگر وہ علمی اعتبار سے اتنی غیر اہم تھی کہ تاریخ نے اس کی تفصیل یاد رکھنے کی ضرورت نہیں سمجھی۔ حالانکہ ایران کی سیاسی فتوحات اور ملکی عظمت کی جزئیات تک محفوظ ہیں۔



اسلام سے پہلے ایرانی ثقافت کا روشن ترین دور نوشیرواں کا عہد حکومت ہے۔ اس نے علم و حکمت کے احیا پر خصوصی توجہ کی۔ مگر اس کی علمی مساعی پر ایک معاصر مورخ اگاتھیاس نے بڑا مایوس کن تبصرہ کیا ہے، چنانچہ کرٹن مین لکھتا ہے:

”اگاتھیاس.... کے نزدیک یہ بات کیسے ممکن ہے کہ ایک بادشاہ جو سیاسی اور جنگی معاملات میں اس قدر مصروف ہو، یونانی اور رومی ادبیات کی لفظی اور معنی خیزیوں کو بہ نظر غائر دیکھ سکے، بالخصوص جب کہ اُس کے پیش نظر یونانی کتابوں کے صرف وہ ترجمے ہوں جو بقول اس کے (اگاتھیاس کے) ایک انتہا درجے کی ناشائستہ زبان میں کیے گئے ہوں۔ یونانی جو.... خسرو کو فلسفہ پڑھاتا تھا، اگاتھیاس کے نزدیک ایک جاہل اور فرتی شخص تھا۔“

یہی نہیں بلکہ ساسانی عہد کے آخری دور کی (جو ظہور اسلام سے کچھ ہی پہلے گزرا تھا) علمی و تاریخی سرگرمیوں کو البیرونی اس تشکیک سے تعبیر کرتا ہے جو قزوں کے اندر زوال اور ٹکری جمود و اضمحلال کے بعد طاری ہو جایا کرتی ہے۔

کچھ ایسا ہی حال ہندوستان کا بھی تھا۔ اس کا علمی و ثقافتی ماضی کتنا ہی تابناک کیوں نہ رہا ہو، مگر ظہور اسلام کے زمانے میں جب بدھ مت کے مقابلے میں ”برہمنیت“ کو عروج ہوا تو موخر الذکر کے تعصب و تنگ نظری نے اپنے حریفوں کی بیخ کنی کے ساتھ ساتھ ان کی علمی سرگرمیوں کو بھی مٹا ڈالا۔ چنانچہ اگر ان کی علمی و حکمی کارنامے کچھ محفوظ ہیں تو صرف غیر ملکی مثلاً چینی، تبتی یا عرب مستنقین کے یہاں ملتے ہیں۔ شروع میں ان کی طب اور ہیئت کی طرف مسلمانوں نے توجہ کی مگر جلد ہی انھیں اس کی محدودیت کا اندازہ ہو گیا۔ چنانچہ البیرونی نے جو ہندوؤں کے قدیم علوم کے زندہ رکھنے کے لیے مشہور ہے، ایک مستقل کتاب بعنوان

”ان رائے العرب فی مراتب العدد واصوب من رائے الهندینھا“

(اس باب میں کہ مراتب انداز کے بارے میں ہندوؤں کے مقابلے میں عربوں کی رائے زیادہ صحیح ہے۔)

لکھی اور یہ ثابت کیا کہ عالم الحساب میں بھی، جو ہندوؤں کا عظیم ترین کارنامہ ہے، عرب فائق تھے۔



### ۳۔ مشرقی یورپ

یورپ کے مشرقی حصے میں جو شام و مصر سے ملحق تھا، بازنطینی حکومت قائم تھی جس نے یونانی تہذیب و مدینیت کو ورثے میں پایا تھا۔ مگر رومن جباریت نے بہت جلد ان کی علمی و ثقافتی روایات کو فراموش کر دیا۔ چنانچہ ابن خلدون لکھتا ہے :

”ولما انقرض امر اليونان و صار الامر للقيصرية و اخذوا بدين النصرانية هجر و اتلك العلوم . . . . و بقيت في صحفها و دواوينها مغلدة باقية في خزائنهم“

(مقدمہ ابن خلدون)

(اور جب یونانیوں کا دور ختم ہو گیا، قیصرانِ روم کے اقتدار کا دور آیا اور انھوں نے سچی مذہب اختیار کر لیا تو پھر ان عظیم کو بالکل ہی چھوڑ دیا . . . . اور یہ علوم کتابوں اور رسالوں میں کتب خانوں کے اندر پڑے رہے۔)

در اصل اس علاقے کی علمی و کجی سرگرمیوں میں بہت پہلے سے جمود و اضمحلال کا گھن لگ

چکا تھا۔

پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت باسعادت ۶۱۰ء میں ہوئی اور اس کے چالیس سال قبل ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ جو یونانی فلسفہ و حکمت کے شکستہ آثار میں سے تھا، بند کیا جا چکا تھا۔ اس کی وجہ سچی تعصب و تنگ نظری سمجھی جاتی ہے مگر اصل وجہ یہ ہے کہ یونانی عبقریت اب بوڑھی ہو چکی تھی اور اس میں بدلے ہوئے زمانہ کی ثقافتی قیادت کی صلاحیت نہیں رہی تھی۔ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

یونانی ثقافت حکمائے یونان کی ہزار سالہ فکری مساعی کا نام ہے۔ اس کی ابتداء تالیس المظنی سے ہوتی ہے جس کا زمانہ ۶۲۴ لغایت ۵۴۸ قبل مسیح ہے اور انتہا ۶۵۲ء جبکہ ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ تیسرے جینین کے حکم سے بند کر دیا گیا۔ اس طویل مدت میں یونانی عبقریت نے متعدد حکما و فلاسفہ پیدا کیے جنہوں نے منطق و فلسفہ، ریاضی و ہیئت اور طب کے علوم کو سائنسنگ بنیادوں پر مدون کیا۔

لیکن اس ہزار سالہ یونانی علم و حکمت کا حاصل ارسطو کا فلسفہ تھا۔ قاضی صاعد اندلسی نے



”طبقات الامم“ میں لکھا ہے :

”والی ارسطاطاليس اتهمت فلسفة اليونانيين وهو خاتمة حكمائهم و  
سيد علمائهم“

(اور ارسطو پر یونانیوں کا فلسفہ ختم ہو گیا اور وہ ان کے حکما کا خاتم اور ان کے علما کا سردار ہے)  
ارسطو سکندر اعظم کا ہم عصر تھا اور اُس نے موخر الذکر کے سال بھر بعد انتقال کیا۔ اُدھر سکندر کے  
مرنے پر اس کی وسیع سلطنت اُس کے جنرلوں میں تقسیم ہو گئی۔ مصر بطلمیوسی خاندان کے حصے میں آیا اور  
وہ اپنے ہمراہ یونانی علم و حکمت کو بھی اس ملک میں لے گئے چنانچہ ان کے عہد حکومت میں اسکندریہ  
جو اُس زمانہ میں مصر کا پایہ تخت تھا، یونانی ثقافت اور یونانی علوم کا گہوارہ بن گیا۔ اس خاندان  
کی آخری تاجدار (شکسپیر کے ڈرامہ کی مشہور ہیروئن) کلیوپٹرا تھی، جس پر مشرق میں قیصر گٹس نے  
حملہ کر کے مصر کو فتح کر لیا۔

کچھ ہی دن بعد مسیحیت کا ظہور ہوا جو اپنی روز افزوں مقبولیت کی وجہ سے سلطنت روم  
کے لیے خطرہ سمجھی جانے لگی۔ بنا بریں عیسائیوں پر جو بدعتی کا آغاز ہوا۔ اس جو بدعتی کے  
دوران میں فلاسفہ نے بھی مسیحی مذہب کو ہر طرح ہدف مطاعن بنایا اور پہلے رواقیوں نے اور  
بعد میں نوافلاطونی فلاسفہ نے عیسائی مذہب کے خلاف اعتراضات کا انبار لگا دیا۔

مگر فلاسفہ عہد کی نیکو سرگرمیاں اسی تنگ نظری تک محدود نہ رہیں۔ یونانی عبقریت کے  
جمود و اضمحلال نے اس تنگ نظری کے ساتھ توہم پرستی کو بھی اپنا شعار بنالیا اور ترقی پسندی کے سچائے  
رجعت پسندی ان کا طرہ امتیاز بن گئی۔ چنانچہ یہ ”روشن خیال“ حکما محض قومی مذہب کی عصیت اور  
مسیحیت بیزاری کی بنا پر پھر شرک و کثرت پرستی کی طرف اُٹل ہو گئے جیسا کہ ولیم ہنسل نے اُن  
کے بارے میں لکھا ہے :

”یہ فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری حامی تھے لیکن کثرت پرستی نے ان کے  
ہاں فلسفیانہ توجیہ اختیار کر لی تھی۔“

ان متاخر فلاسفہ یونان میں سب سے اہم نوافلاطینی جماعت تھی جن کا معلم اول فلاطینوس  
تھا۔ مگر باہم ”روشن خیالی“ وہ بھی مروجہ توہم پرستی کا علمبردار تھا، چنانچہ مشہور مورخ فلسفہ پروفیسر



تھلی اس کے بارے میں لکھتا ہے :

”فلاطینوس شرک و کثرت پرستی کا انکار نہیں کرتا۔ (اس کے نزدیک) دیوتا بھی الوہیت کے مظاہر ہیں۔ وہ عالم تحت القمر میں اچھے اور بُرے جنات اور بھوت پرستیوں کا بھی قائل ہے<sup>۱۲</sup>۔ اسی طرح ولیم نیل اُس کے بارے میں لکھتا ہے :

”وہ روایات اور دیومالا کے دیوتاؤں کی ایسی تادیل کرتا ہے کہ اس کا اطلاق اُس کے نظام تعلیم پر ہر کے ..... بتوں کی پوجا، پیشین گوئی، دعا اور جادو وغیرہ کی عقلی توجیہ وہ تمام اشیاء کے باہمی تاثیر و تاثر سے کرتا تھا“<sup>۱۳</sup>

پروفیسر تھلی نے فلاطینوس کے متبعین کے بارے میں لکھا ہے :

”اس کے بہت سے متبعین نے ان توہمات میں بے حد مبالغہ کیا، عوامی شرک پرستی کی حمایت کی، عیسائی مذہب پر حملے کیے اور جادو اور خرافات میں انہماک اختیار کیا۔“<sup>۱۴</sup>

فلاطینوس کے ان نو فلاطونی پیروں کا گل سرسبد فروریوس ( Porphyry ) تھا۔ اُس کے بارے میں پروفیسر تھلی لکھتا ہے :

”وہ تزکیہ نفس کے لیے ریاضت و مجاہدہ اور قومی مذہب پر اپنے استاد (فلاطینوس) سے کبھی زیادہ زور دیتا ہے اور ہر طرح کے توہم پرستانہ عقائدات و اعمال کا قائل ہے جیسے بھوت پرستیوں کا عقیدہ، پیشین گوئی، مورتی پوجا، جادو ٹینا وغیرہ<sup>۱۵</sup>۔ اسی طرح ولیم نیل اُس کے بارے میں لکھتا ہے :

”عیسائیوں کے خلاف پندرہ دفتروں میں وہ اپنے قومی مذہب کی حمایت کرتا ہے اور اس بارے میں جنات کی نسبت تمام مردہ توہمات سے مدد لیتا ہے..... خونی قربانیاں وغیرہ ایسی چیزیں، جن کو فی نفسہ بُرا سمجھتا ہے، ان کو بھی عبادت عامہ میں خبیث روجوں کو شکست دینے کے لیے جائز قرار دیتا ہے۔“<sup>۱۶</sup>

اس ”روشن خیال“ توہم پرستی کا سب سے بڑا نو فلاطونی علمبردار ایاملیخس Jamblicus

ہے۔ اس کے بارے میں پروفیسر تھلی لکھتا ہے :

”ایاملیخس جو نو فیشا غورثیت اور نو فلاطونیت دونوں کا منبع ہے، فلسفہ کو زیادہ سے



زیادہ اپنے مشرک مذہب کی تائید و اثبات کا ذریعہ بناتا ہے۔ اس کے نظام معتقدات میں توہم پرستی  
فروریوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ اہم کردار انجام دیتی ہے<sup>۱۷</sup>۔  
اسی طرح ولیم میل اس کے متعلق لکھتا ہے :

”ایا ملیخس کے یہاں فوق الارضی دیوتاؤں کے علاوہ ارضی دیوتا بھی ہیں ... ان کے بعد  
جنات ملائکہ اور ابطال آتے ہیں۔ قومی دیوتاؤں کو بھی وہ اس دہی نظام میں جگہ دیتا ہے  
بتوں کی پوجا، جھاڑ پھونک، جادو، پیشین گوئی وغیرہ کی بجائے اسی قسم کی توجیہ کرتا ہے۔“  
ظاہر ہے کوئی تہذیب توہم پرستی کے سہارے زندہ نہیں رہ سکتی۔ اس لیے یونانی تہذیب ثقافت  
کا خاتمہ بھی جس کے بچانے کی یہ نوافلاطونی حکما، کوشش کر رہے تھے، قدرتی تھا۔ چنانچہ پرفیسر تھلی  
لکھتا ہے :

”لیکن اب اس فلسفہ میں کوئی جان نہیں رہ گئی تھی۔ قدیم شرک و کثرت پرستی میں جان ڈالنے  
اور پرانی تہذیب کو بچانے کے سلسلے میں اس کی تمام کوششیں بے سود تھیں۔ یہ فلسفہ اپنی  
افادیت ختم کر چکا تھا۔“<sup>۱۸</sup>

اور انجام کار اس فلسفہ کے ختم ہونے کا وقت آ ہی گیا۔ ۵۲۹ء میں قیصر جسطینین  
Justinian نے لیتھنز کے مدرسہ فلسفہ کو بند کر دیا اور وہاں کے معلمین کو جلاوطن کر دیا۔ چنانچہ  
شہر مدیر خ فلسفہ و میر اپنی ”تاریخ فلسفہ“ میں لکھتا ہے :

”۵۲۹ء میں شرک پسند نوافلاطونیت کی آخری جاے پناہ یعنی ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ  
جہاں برقلس نے تعلیم دی تھی، شہنشاہ جسطینین کے حکم سے بند کر دیا گیا۔ عہد ماضی کے اس  
منہدم آثار سے عوام اس درجہ بے پروا تھے کہ شاید ہی کسی نے اس شاہی اعلان کے  
نتیجے کو درخور اعتناء سمجھا ہو۔“<sup>۱۹</sup>

یہ ولادت رسول سے چالیس سال پیشتر کا واقعہ ہے۔ اوپر پرفیسر تھلی کا تبصرہ نقل ہو چکا ہے کہ  
اس خاتمہ کی وجہ اس ”حکمت یونانیاں“ کی بے مانگی تھی۔ اس تبصرے کے فوراً بعد فاضل پرفیسر  
پیشین گوئی کرتا ہے :

”اب مستقبل اس نئے مذہب کا منتظر تھا، جس کے خلائ اس فلسفہ نے اڑی چوٹی کا نند



لگا دیا تھا<sup>۲۱</sup>

یہ "نیا مذہب" پروفیسر مینسٹون کے خیال میں عیسائی مذہب تھا۔ مگر انسانیت کی بدقسمتی ہے کہ یہ "نیا مذہب" (مسیحیت) اس دور میں نو فلاطونی عہد کی مٹتی ہوئی یونانی ثقافت سے بھی کہیں زیادہ توہم پرست اور عقلیت بیزار ثابت ہوا۔ اس کی ثقافت بیزاری کا اندازہ ذیل کے اجمالی جائزے سے لگایا جاسکتا ہے۔

عرصہ تک مسیحی لوگ رومن امپائر میں معتبوب رہے۔ مگر جب ۳۲۳ء میں قسطنطین اعظم تخت نشین ہوا تو اس نے کچھ دن بعد عیسائی مذہب اختیار کر لیا۔ اس طرح مسیحیت رومن امپائر کا سرکاری مذہب بن گئی۔ لیکن سیاسی اقتدار ملتے ہی یہ مظلوم اور ستم رسیدہ مسیحیت اپنے آزاد رسالوں سے کہیں زیادہ ظالم اور ستم شعار ثابت ہوئی۔ رومن امپائر کی اگلی دو سو سال کی تاریخ مذہبی تشدد، تنگ نظری اور فرقہ وارانہ کشمکش کی مسلسل داستان ہے۔

چنانچہ قیصر ثاؤڈوسیوس (Theodosius زمانہ ۳۷۹-۴۵۵ء) کے تخت نشین ہونے پر رومی مملکت کے تمام باشندوں کو جبریہ عیسائی بنانے کی کارروائی پر سختی سے عمل کیا گیا۔ پادریوں نے بلا کسی استثناء کے تمام مندروں کو برباد کرنا شروع کیا۔ مگر سرائیس کے مندر کے معاملے میں بلود ہو گیا۔ بڑی خوں ریزی کے بعد عیسائیوں نے اسے منہدم کر کے گر جانا لیا۔ اس مذہبی جنون کا انسوناک پہلو یہ تھا کہ سرائیون کی لائبریری، جو بطلیمیوس فیلاڈلفیس کی لائبریری (مشہور کتب خانہ اسکندریہ) کے جل جانے پر قائم ہوئی تھی، ۳۹۱ء میں اس تعصب و تنگ نظری کا شکار ہو گئی اور اس کے بعد کریفٹن ملنی کے نفطوں میں :

"چوتھی صدی میں شہر اسکندریہ کے اندر کسی لائبریری کا وجود نہیں ملتا اور یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ کسی مذہبی یا ملکی حاکم نے کسی کتب خانے کی نگہداشت کی رحمت گوارا کی ہو۔"<sup>۲۲</sup>

ثاؤڈوسیوس کے آخر عہد میں سائرل (Cyril) مصر کا اسقف اعظم بنا۔ اس نے فلسفے کے مدارس کو بھی اپنے تعصب و تنگ نظری کا نشانہ بنایا، کیونکہ اس کے خیال میں یہ مدارس فلسفہ جاہلیت و وثنیت کے مرکز تھے۔ اس کے ایما سے فلاسفہ پر حملہ ہوا۔ اس تعصب و تنگ نظری



کہ تاریخ ترین پہلو عقیل و فہیم ہائی پیتھیہ ( Hypatia ) کا دردناک قتل تھا جو اسکندریہ کی  
 نو فاطمی جماعت کی صدر تھی۔ تاریخ فکر انسانی کا یہ گھناؤنا سانحہ ۴۱۵ء میں پیش آیا۔  
 پادریوں نے اسی پر اکتفا نہیں کیا۔ انھوں نے علم و حکمت کی ترقی کو بھی تانوتا بند کر دیا۔  
 اس سلسلے میں اُن کی تنگ نظری کا شدید ترین حملہ منطق پر ہوا۔ چنانچہ ابن ابی اُصیبہ نے تاریخ  
 سے نقل کیا ہے:

”جاءت النصرانیہ فبطل التعليم من رومیة وبقی بالاسکندریة الى ان  
 نظر ملک النصرانیہ فی ذلک واجتمعت الاساقفة وتشاوروا فیما یترک من  
 هذا التعليم وما یبطل فراؤا ان تعلم من کتب المنطق الى آخر الاشکال  
 الوجودیة ولا یعلم ما بعدہ لانهم ساءوا ان فی ذلک ضرراً علی النصرانیة  
 وان یما اطلقوا تعلیمہ ما یلتعان به علی نصرۃ دینهم۔ فبقی الظاهر من  
 التعليم هذا المقدار وما یظن فیہ من الباقی مستوراً الى ان کان  
 الاسلام بعدہ بمدة طویلة ..... دخلت الذی یتعلم فی ذلک وقت  
 الى آخر الاشکال الوجودیة“

(عیون الابیاء فی طبقات الاطباء لابن ابی اُصیبہ)

(مسیحیت کا زمانہ آیا اور شہر روم میں فلسفہ کی تعلیم ختم کر دی گئی۔ صرف اسکندریہ میں باقی رہی۔ یہاں  
 تک کہ عیسائیوں کے بادشاہ نے اس مسئلہ پر غور کیا اور پادری لوگوں نے جمع ہو کر باہم مشورہ کیا کہ اس  
 میں سے کتنی تعلیم باقی رہنے لگی جائے اور کتنی ختم کر دی جائے۔ تو ان کی یہ رائے ہوئی کہ منطق کی  
 آٹھ کتابوں میں سے ”اشکال وجودیہ“ کے آخر تک پڑھایا جائے اور اس کے بعد کی پانچ کتابیں  
 نہ پڑھائی جائیں کیونکہ ان کی رائے میں اس سے عیسائی مذہب کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا  
 اور جس حصے کے پڑھنے پڑھانے کی اجازت دی تھی، اس سے لوگ اپنے مذہب کی اُمید میں  
 مدد لے سکتے تھے۔ پس تعلیم کی اتنی ہی مقدار رکھ دیا جہاں اور باقی حصہ مستور رہا، یہاں تک کہ  
 عرصہ دراز کے بعد اسلام مبعوث ہوا ..... اور اس زمانہ میں جو پڑھایا جاتا تھا: اشکال  
 وجودیہ کے آخر تک تھا۔)



فارابی کی اس روایت کی تصدیق رینان اور اسٹینشنڈرنے بھی کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ارسطو  
طالیسی منطق کے سر یانی تراجم ہمیشہ "انالوطیکاے اولی" (Analyticae Prior) کی ساتویں  
فصل پر ختم ہو جاتے ہیں۔

ایسے بہت شگن حالات میں فلسفے کا باقی رہنا تقریباً ناممکن تھا، چنانچہ ماکس مائرہوف  
Max Meirhof لکھتا ہے:

"اس زمانہ میں کسی عام مدرسہ فلسفہ کا وجود فرض کرنا بھی مشکل ہے کیونکہ اس وقت سے مذہبی تعصب  
بڑھتا گیا اور اس نے ذہنی تعلیم و تلامذہ کے لیے زندگی دشوار کر دی۔"

اسی تنگ نظری و تعصب کا نقطہ عروج ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کی قفل بندی (۶۵۲۹ء) تھا۔  
اس کے بعد سے یورپ کی تاریخ میں وہ دور شروع ہوا جو "قرون مظلمہ" (Dark Ages) کے  
نام سے مشہور ہے۔ چنانچہ اس زمانے کے یورپ کی علمی و ثقافتی حالت کے بارے میں ایک فرانسیسی  
مورخ لکھتا ہے:

"۶۵۲۹ء سے لے کر جبکہ تیسرے ہسپانیان نے یونانی مدارس کو بند کر دیا تھا، ۱۱۳۴ء تک  
جبکہ بیکارٹ کی مقالات برمنیج، شائع ہوئی، فیند کی ماتی انسانیت نے غور و فکر کرنا ہی  
چھوڑ دیا تھا، یا یوں کہیے کہ علم و حکمت کے اہم مسائل کو تخیل و روایت کے حصار میں لانا ہی  
بند کر دیا تھا۔"

اسی طرح قرون وسطیٰ کے علمائے مغرب کی ماسعی فکر یہ کے بارے میں ایم۔ ڈی۔ ولف نے  
دوسرے مورخین کے خیالات بریں طور نقل کیے ہیں:

"مثال کے طور پر ٹین کا خیال ہے کہ تیرھویں صدی کے فحول علماء مغرب کا زمانہ محض نالائقوں  
کا زمانہ ہے جو نفرت و حقارت کے سوا کسی اور بات کا مستحق نہیں ہے۔ اس تاریک عرصے  
کی تہ میں جو تین صدیاں گزری ہیں، انھوں نے انسان کے عقلی ورثہ میں ایک نئے تصور  
کا بھی اضافہ نہیں کیا۔ دوسرے لوگوں کی رائے ہے کہ قرون وسطیٰ پر سے صاف پھانڈ جانا  
(نظر انداز کر دینا) ہی بہتر ہے۔ یہ لوگ اس زمانے کو انسانیت کے لیے موجب تنگ و  
عارض سمجھتے ہیں۔"



اداس کی وجہ یہ تھی کہ اس مرحومہ نے مذہب کے گہوارے کے اندر علم و ثقافت کی قیادت پادری طبقہ کے ہاتھ میں تھی جن کے متعلق بیکین لکھا ہے :

”ان کے علوم نے رو باخطاط ہو کر اس طرح بے کار اور غیر صلاح مباحث کی شکل اختیار کر لی تھی جس طرح کوئی عضو سرگرم متغیر ہو جاتا ہے۔“<sup>۲۷</sup>

بہر حال مشرقی یورپ میں جہاں باز نطنی حکومت قائم تھی، ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کی نقل بندی کے بعد کوئی نام کا بھی عالم پیدا نہیں ہوا، چنانچہ ایم۔ ڈی ولف لکھا ہے :

”فلاطونیت کے آخری علمبردار تاسطیس اور برقلس وغیرہ کے باز نطنی (مشرقی رومن امپائر)

کے ساتھ تعلقات آمد و رفت تھے لیکن ان کے بعد آٹھویں صدی مسیحی سے پہلے ہمیں

وہاں کوئی قابل ذکر نام نہیں ملتا۔“<sup>۲۸</sup>

اور آٹھویں صدی مسیحی کا یہ ”قابل ذکر نام“ یوحنا دمشقی کا ہے جو تاریخ سے زیادہ افسانہ بننے کا مستحق ہے۔

ساتویں صدی مسیحی میں ہرقل نے قدیم علمی عظمت کو دوبارہ زندہ کرنے کی کوشش کی، مگر یہ سب بیکار ثابت ہوئی، چنانچہ ایم۔ ڈی ولف لکھا ہے :

”مشرق کے مسیحی شاہنشاہوں نے فلسفہ کا مدرسہ جاری کرنے کی کئی بار کوشش کی تاکہ نیا

دارالسلطنت ایتھنز اور اسکندریہ کا حریف بن جائے.....“<sup>۲۹</sup> میں شاہنشاہ ہرقل

نے اسکندریہ کے ایک استاد کو قسطنطنیہ بلایا تاکہ اس کی تعلیم سے باز نطنی ذہانت و فطانت

اپنے حجب سے بیدار ہو جائے۔ مگر یہ سب سبھی لا حاصل ہی ثابت ہوئی۔ موقوفہ بیداری کو ظہور

میں آنے کے لیے ابھی نسلہا نسل درکار تھیں۔“<sup>۳۰</sup>

## ۳۔ مغربی یورپ

اس سے بدتر حال مغربی یورپ کا تھا جس کے بارے میں پروفیسر تھلی لکھا ہے :

”ساتویں اور آٹھویں صدی غالباً ہماری مغربی یورپ کی تہذیبی تاریخ کا تاریک ترین

زمانہ ہے۔ یہ لانا تھا جہالت اور بربریت کا عہد تھا جس کی تباہ کاریوں اور غارتگریوں

کے اندر کلاسیکی دور ماضی کے ادبی اور جالیاتی کارنامے گم ہو کر رہ گئے تھے۔“<sup>۳۱</sup>



غرض اس عہدِ تاریک کا یورپ جہالت و پسماندگی کی اندھیری کوٹھری بنا ہوا تھا، چنانچہ ڈریپر لکھتا ہے :

”یورپ کے ان قدیم باشندوں کے بارے میں مشکل ہی سے کہا جاسکتا ہے کہ وہ بربریت و بدست کی منزل سے آگے ترقی کر چکے تھے۔ ان کے بدن ناپاک تھے، دماغ توہمات سے بھرے ہوئے تھے، یہ لوگ مزاروں کی کرامات اور جھوٹے اذعائی تبرکات کے متعلق ہر قسم کے بے سر و پا افسانوں پر اعتقاد کامل رکھتے تھے۔“

## (ب) اسلامی ثقافت کا طلوع و عروج

### ۱۔ عمومی جائزہ

قرون وسطیٰ کے یورپ کی ظلمت و جہالت کے مقابلے میں اس عہد کی اسلامی دنیا کی علمی و ثقافتی عظمت و رفعت کا تذکرہ انتہائی نظر فرور ہے۔ ڈریپر عہدِ تاریک کے یورپ کی جہالت و پسماندگی پر نفرین بھیجنے کے بعد رقم طراز ہے :

”(اس کے مقابلے میں اندلس کی اسلامی تہذیب کس قدر خوش آئند معلوم ہوتی ہے)

جبکہ ہم یورپ کے جنوبی مغربی گوشہ اسپین پر نظر ڈالتے ہیں، جہاں بالکل ہی مختلف حالات

کے تحت علم و حکمت کے انوارِ تاباں کی روشنی پھوٹی پڑ رہی تھی۔ مغرب میں ہلال (اسلامی

تہذیب) بدر کامل بن کر مشرق (وسطی یورپ) کی طرف جانے والا تھا۔“

دوسرے مقام پر یہ مصنف اندلس (اسپین) کے مسلمان حکمرانوں کی علمی سرپرستی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے :

”جنہی عربوں کو اسپین میں مضبوطی سے قدم جانے کا موقع ملا، وہ بھی انھوں نے

ایک روشن دور کا آغاز کیا۔۔۔۔۔ قرطبہ کے امیروں نے خود کو علم و ادب کا سرپرست

بنا کر متاثر کر لیا اور ذوقِ سلیم کی ایک ایسی مثال قائم کر دی جو یورپ کے ایسی حکمرانوں

کی حالت کے بالکل برعکس تھی۔“

اس کے بعد وہ ان کی علمی سرپرستیوں کا اجمالی جائزہ پیش کرتا ہے :



” انھوں نے بڑے بڑے شہروں میں لائبریریاں قائم کیں۔ کہا جاتا ہے کہ سترے زیادہ لائبریریاں اُس زمانے میں موجود تھیں۔ ہر مسجد کے ساتھ ایک عوامی مکتب ہوتا تھا، جہاں غریبوں کے بچوں کو نوشت و خواند اور قرآن مجید کی تعلیم دی جاتی تھی۔ صاحب استطاعت لوگوں کے لیے علمی مجامع (اعلیٰ مدارس) تھے، جہاں ایک بڑا عالم صدر ہوتا تھا۔ قرطبہ، غرناطہ اور دوسرے بڑے شہروں میں یونیورسٹیاں تھیں۔ ان یونیورسٹیوں میں بعض پروفیسر..... ریاضی و ہیئت کی تعلیم دیتے تھے.... ان کے علاوہ مخصوص فنون کے واسطے خصوصی مدارس تھے، بالخصوص طب کے لیے۔“

ایک اور فاضل کارادی وو (Cara de Vaux) نے لیگیسی آف اسلام مرتبہ آرنلڈ کے اندر اپنے مقالے ”ریاضی و ہیئت“ میں لکھا ہے :

”عربوں (مسلمانوں) نے اُس زمانہ میں اعلیٰ تعلیم اور علم و حکمت کے مطالعہ کو زندہ رکھا جبکہ مسیحی مغرب (یورپ) بربریت و جہالت کے ساتھ جان توڑ لڑائی لڑ رہا تھا۔ ان کی علمی سرگرمیوں کا عہد نویں دسویں صدی میں متعین کیا جاسکتا ہے۔ لیکن ان کی یہ سرگرمیاں پندرھویں صدی تک جاری رہیں۔ بارھویں صدی کے بعد ہر وہ شخص جسے علم و حکمت کا ذرا سا بھی شوق ہوتا یا حصولِ علم کی تھوڑی سی بھی خواہش ہوتی تو وہ یا مشرق (بغداد) کا سفر کرتا یا اسپین کا۔“

آج فرزندِ انِ مشرق یورپی و امریکی جامعات میں جا کر حصولِ تعلیم کو فضل و کمال کا طرہ امتیاز سمجھتے ہیں اور ایسا ہونا بھی چاہیے۔ اسلام اپنے پیروؤں پر طلبِ علم کے لیے اقصائے عالم کے سفر کو فرض گردانتا ہے۔ وہ علم و حکمت کو مردِ مومن کی متاعِ گمشدہ قرار دیتا ہے اور جہاں بھی وہ مل سکے اسے حاصل کرنے کی ترغیب دیتا ہے۔ لیکن ایک زمانہ ایسا بھی گزرا ہے کہ یورپی فضلا، عالمِ اسلام کے علمی سفر کو تنغائے فضل و کمال اور سرمایہٴ فخر و مباہات سمجھتے تھے۔ چنانچہ ڈیرپر لکھتا ہے کہ تحصیلِ علم کے لیے اسپین کا سفر شایقینِ علم و حکمت نے دسویں صدی کی سچی ہی سے شروع کر دیا تھا :

”دسویں صدی کی سچی ہی سے جن لوگوں کو حصولِ علم کا شوق ہوتا، یا تہذیب و ثقافت کا ذوق



رکھتے، وہ ہمسایہ ممالک سے اسپین پہنچتے اور بعد کے زمانے میں تو اس رزم پر لوگوں کا عمل بہت زیادہ بڑھ گیا، بالخصوص جبکہ گریٹ نے اپنی غیر معمولی ترقی سے ایک شاندار مثال قائم کر دی۔ کیونکہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، وہ قرطبہ کی اسلامی یونیورسٹی ہی سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد پوپ کے عہد پر فائز ہوا۔<sup>۳۶</sup>

مگر قرون وسطیٰ کے یورپی فضلا میں گریٹ (جو آگے چل کر سلوٹر دوم کے نام سے پاپاے روم بنا) ہی اکیلا شخص نہیں ہے، جس نے اسلامی اسپین کی یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی ہو۔ قرطبہ اور غرناطہ کی یونیورسٹیاں اُس زمانے میں یورپی فضلا سے بھری رہتی تھیں اور یہیں سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد وہ مغربی تہذیب و ثقافت کے شمع بردار بنتے تھے۔ ڈریپر لکھتا ہے:

”اسپین کی یونیورسٹیاں اقطاع یورپ کے علمائے دینیات سے بھری رہتی تھیں۔ پیٹری

دیزیل جو ابلارڈ کا دوست اور مرتبی تھا، جس نے قرطبہ میں کافی وقت گزارا تھا اور

جو نہ صرف روانی سے عربی بول سکتا تھا، بلکہ جس نے قرآن کریم کا لاطینی زبان میں ترجمہ بھی

کیا تھا، بیان کرتا ہے کہ جب وہ پہلی مرتبہ اسپین پہنچا تو اُس نے دیکھا کہ یورپ حتیٰ کہ

انگلستان کے بہت سے تعلیم یافتہ اشخاص وہاں ہیئت کی تعلیم حاصل کر رہے ہیں۔“

ڈریپر نے اسلامی اسپین ہی کی علمی سرگرمیوں کا خصوصیت سے مطالعہ کیا تھا، ورنہ

اسپین سے زیادہ علم و حکمت کا چرچا عراق و ایران میں تھا۔ مگر اس کے تذکرے کے لیے ایک مستقل مضمون درکار ہے۔

## ۲۔ فضلاء اسلام

جن فضلاء روزگار نے اسلامی ثقافت کے فروغ میں حصہ لیا، ان کی تعداد

حد حساب سے باہر ہے، لیکن ان میں سے جن باکماؤں نے فکر انسانی کی تاریخ میں سنگ میل

کی حیثیت حاصل کر لی ہے، اُن میں سے بعض مشاہیر کا گزشتہ ذیل میں دیا جاتا ہے۔

الف۔ منطق و فلسفہ: ابو یوسف یعقوب ابن اسحاق الکندی، ابو العباس احمد بن

الطیب الرخسی، ابو زید احمد بن سہل البلیخی، ابو نصر الفارابی، ابو الحسن العامری، شیخ بعلی سینا،

ابو العباس اللوگری، عمر النخام، ابو البرکات بغدادی، ابن بابہ، ابن طفیل، ابن رشد،



شہاب الدین سہروردی مقتول، امام فخر الدین رازی، محقق نصیر الدین طوسی، علامہ قطب الدین شیرازی، سراج الدین ارموی، افضل الدین خوجی، اثیر الدین امیری، نجم الدین کاتبی، محقق دوانی، مرزا جان شیرازی، میرزا قرداد، ملا صدر الدین شیرازی، ملا محمود جونپوری، میرزا ہرودی، ملا محبت اللہ بہاری۔

ب۔ طب : علی بن ابن الطبری، ابو بکر محمد بن زکریا الرازی، علی بن العباس المجوسی، ابو منصور قمری، شیخ بوعلی سینا، ابن رضوان مصری، ابو القاسم زہراوی، ابن زہر، علی بن عیسیٰ الکمال، ابن النفیس۔

ج۔ ریاضی و ہندسہ : محمد بن موسیٰ الخوارزمی، عباس بن سعید الجوهری، سند بن علی، بنو موسیٰ، علی بن عیسیٰ المامانی، ابو العباس فضل بن حاتم النیریزی، ابراہیم بن سنان، ابو کامل شجاع بن اسلم، ابو جعفر الخازن، ابو الوفاء البوزجانی، ابوہل و یحییٰ بن رستم الکوهی، ابو نصر بن عراق، ابن الہشیم، ابو الجوز، ابو بکر الکرخی، الابطاذ المخص، ابو الحسن علی بن احمد نسوی، عمر خیام، ابو الفتح محمود اصفہانی، محقق نصیر الدین طوسی، شمس الدین سمرقندی۔

د۔ ہیئت : محمد بن ابراہیم الفزاری، یعقوب بن طارق، محمد بن موسیٰ الخوارزمی، یحییٰ بن ابی منصور، خالد بن عبد الملک المروزی، عباس بن سعید الجوهری، سند بن علی، الکندی، حبش الحاسب، ابو معشر البلیخی، ابو حنیفہ الدینوری، جابر بن سنان البتانی، ابو العباس فضل بن حاتم النیریزی، سلیمان بن عتہ، عبد العزیز الہاشمی، ابو جعفر الخازن، ابن الاعلم، کوشیار بن لبان، احمد بن عبد الجلیل السجری، عبد الرحمن الصوفی، ابوہل و یحییٰ بن رستم الکوهی، ابو الوفاء البوزجانی، ابو حامد الصغانی، ابو محمود النجندی، ابو الحسن علی بن احمد نسوی، ابو نصر بن عراق، ابو ریحان البیرونی، محمد بن احمد العموری، عمر خیام، ابو الفتح عبد الرحمن الخازن، ابن یونس (صاحب الزیج الحاکمی)، ابن الصفار، ابن السمع، الزرقیال، بہاء الدین ابو محمد الخرقی، محقق طوسی، قطب الدین شیرازی، محی الدین مغربی، محمود بن عمر الجعینی، الفی بیک، غیاث الدین کاشی، قاضی زادہ رومی، مولانا علاء الدین قوشچی، میرم چلی، ملا فزید بنجم، امام الدین ریاضی، مرزا خیر اللہ ہندس۔

جغرافیہ : ابن خرداد بہ، ابن دافع الیعقوبی، ابو الحسن المسعودی، ابن رستہ،



الجہانی، ابن الفقیہ، ابن حقل، المقدسی ابن حاکم الہمدانی، الادریسی، ابوالفداء، البکری،  
یاقوت، حمد اللہ مستوفی۔

تاریخ : ابن اسحاق، ابن ہشام، الواقدی، ابن سعد، المدائنی، الکلبی، البلاذری،  
ابو الحسن المسعودی، ابن قتیبہ، ابن جریر الطبری، ابوریحان البیرونی، ابن مسکویہ، ابن الاثیر،  
ابن الکثیر، ابوالفداء، ابن خلدون، عطا ملک جوینی، حمد اللہ مستوفی، رشید الدین فضل اللہ،  
ابن النیم، قاضی ضاعہ اندلسی، شہرستانی، ابن الفطی، ابن ابی اصیبعہ، ابوالحسن  
البیہقی، منہاج سراج جوزجانی، ضیاء الدین برنی، ابوالفضل، عبدالقادر بدایونی، فرشتہ وغیرہم۔  
یہ تو وہ فضلاء ہیں جو صرف دنیوی علوم میں اپنے اپنے وقت کے باکمال تھے۔ یہ علماء  
دنیا کی تو ان کی تعداد لاکھوں تک پہنچتی ہے۔

### ۳۔ مسلمانوں کے علمی کمالات

لیکن یہ حضرات محض عالم ہی نہیں تھے بلکہ جید مفکر بھی تھے، جن کی دقتِ نظر اور جدتِ فکر  
نے علم و حکمت کے ذخیرے میں بیش بہا اضافے کیے۔ ذیل میں نمونہً صرف ریاضی و ہیئت  
میں ان کی عبقریت کے متعلق مبصرینِ یورپ نے جو تبصرہ کیا ہے، درج کیا جاتا ہے۔

والفضل ما یشہد بہ الاعداء (ما شہدت بہ الاعداء)  
(بڑائی تو وہی ہے جس کا اقرار مخالفین بھی کریں)  
کارادی دو لکھا ہے :

”عربوں (مسلمانوں) نے سائنس میں واقعی بڑے کمالات حاصل کیے۔ انھوں نے سفر کا  
استعمال (یا ترقیم اعداد کا طریقہ) سکھایا، اگرچہ انھوں نے اسے ایجاد نہیں کیا تھا اور اس طرح  
وہ روزانہ زندگی کے علم الحساب کے بانی بن گئے۔ انھوں نے علم الجبر و المقابله کو ایک تحقیقی علم  
بنادیا اور اسے بہت زیادہ ترقی دی۔ انھوں نے تحلیلی ہندسہ کی بنیاد ڈالی۔ اس بات میں  
کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ علم المثلاثات المستویہ اور علم المثلاثات الکرویہ کے بانی تھے جو  
صحیح بات تو یہ ہے کہ ان کے زمانے سے پہلے وجود ہی میں نہیں آئے تھے۔ علم الہیئت میں  
انھوں نے قیمتی مشاہدات کیے۔“

اسی طرح مشہور مورخ ریاضیات کا جوری نے ”تاریخ ریاضیات“ میں لکھا ہے :



”پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ عربوں نے ریاضیات میں کوئی اضافہ نہیں کیا۔ لیکن حالیہ تحقیقات نے ثابت کر دیا ہے کہ انھیں اور عین نظریات کا شرف ملنا چاہیے جو اس سے پہلے بعد کے لوگوں (اہل یورپ) کی دریافت سمجھے جاتے تھے“<sup>۳۹</sup>

کا جوری نے دوسری جگہ لکھا ہے :

”ہم عربوں میں ایک قابل تعریف علمی سرگرمی پاتے ہیں، خوش قسمتی سے انھیں ایسے فرمانروا ملے تھے، جنھوں نے اپنی جو دوسرا سے علمی تحقیقات کی ترقی میں بڑی مدد دی۔ خلفاء کے دربار میں اہل علم کے لیے کتب خانوں اور رسد گاہوں کا انتظام تھا۔ عرب مصنفین نے ہیئت اور ریاضی میں بکثرت کتابیں تصنیف کیں“

اس کے ساتھ اُس نے مسلمانوں پر جدت فکر سے محروم ہونے کے الزام کی تردید بھی کی ہے۔ وہ کہتا ہے :

”کہا گیا ہے کہ عرب عالم تھے مگر عبقری نہیں تھے۔ لیکن اُن کی تصنیفات کے جدید مطالعہ سے ہم بخیر پڑیں کہ اس بارے پر نظر ثانی کریں۔ انھیں بہت سے اہم کمالات کا شرف حاصل ہے۔ انھوں نے درجہ سوم کی ساداتوں کو ہندی طور پر حل کیا، علم المثلثات کو نمایاں درجہ تک مکمل کیا اور ریاضی، طبیعیات اور علم المثلثات میں بکثرت اہم اضافے کیے۔“

خصوصیت کے ساتھ اُس نے اُن کی الجبرائی دریافتوں کے بارے میں لکھا ہے :

”عرب درجہ دوم کی ساداتوں کے ہندی حل سے واقف تھے۔ اب تیسرے درجہ کی ساداتوں کو ہندی طور پر حل کرنے کی کوشش کی گئی۔... فصول مخروطیہ کے تقاطع کی مدد سے درجہ سوم کی ساداتوں کا حل علم الجبر و القابہ کی ترقی میں عربوں کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔... لیکن مغرب (یورپ) میں عربوں کا تیسرے درجہ کی ساداتوں کا حل تقریبی زمانے تک غیر معلوم تھا“<sup>۴۰</sup>

اس طرح اس نے اُن کی ہیئت سرگرمیوں کے بارے میں لکھا ہے :

”ہیئت جداول (زیجیں) اور آلات رصدیہ مکمل کیے گئے۔ رصد خانے تعمیر کیے گئے اور مسلسل مشاہدات فلکی کے قلمبند کرنے کا انتظام کیا گیا۔“<sup>۴۱</sup>



طب کے اندر چھ صدیوں تک شیخ بوعلی سینا کی "کتاب القانون" یورپی یونیورسٹیوں میں داخل نصاب رہی۔ اس سے پہلے علی بن العباس المجوسی کی "کامل الصنائع" کا رواج تھا۔ ان کے علاوہ ابوبکر بن زکریا الرازی کی بہت سی طبی تصانیف دہاں مروج تھیں۔

۴۔ مسلمانوں کے اور سچل علمی نظریات

ادپر کا جوری کا قول مذکور ہو چکا ہے :

"کہا گیا ہے کہ عرب عالم تھے مگر عبقری نہیں تھے لیکن ان تصنیفات کے جدید مطالعہ سے ہم مجبور ہیں کہ اس رائے پر نظر ثانی کریں۔ انھیں بہت سے اہم کمالات کا شرف حاصل ہے۔"

مگر یہ ایک انصاف پسند مورخ کا اجمالی تبصرہ ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ مسلمانوں کے اور سچل علمی نظریات کا تفصیلی تذکرہ مرتب کیا جائے۔

یونانی منطق میں صرف قیاس ( Syllogism ) کو اہمیت دی جاتی تھی۔ استقرار ( Induction ) اور تمثیل ( Analogy ) کو درخور اعتناء نہیں سمجھا جاتا تھا۔ مگر منطق کے مسلمان نقادوں نے "استقراء" کی اہمیت پر بھی زور دیا اور فقہائے کرام نے "تمثیل" کے مباحث کا بڑی دقت نظر سے مطالعہ کیا۔

طب میں "دوران خون" کے نظریہ کا انکشاف باروے کا کام نامہ بتایا جاتا ہے۔ مگر اس کا شرف ابن النفیس کو پہنچتا ہے۔

ہیئت میں گردش ارضی کے نظریے کا انتساب کوپرنیکس کی جانب کیا جاتا ہے۔ مگر آج سے ایک ہزار سال پہلے اس نظریہ کا سرگرم علمبردار احمد بن عبد الجلیل السجری تھا جس نے اپنا اسطرلاب ہی اس اصول پر بنایا تھا کہ زمین سورج کے گرد گھومتی ہے۔ عرصے تک بیرونی بھی اس نظریے کی طرف مائل رہا۔

قمر کے اختلاف ثالث کی دریافت کا شرف ٹیکو برے کو دیا جاتا ہے مگر اس کا مستحق ابوالوفا البوزجانی ہے۔

کا جوری کا مرقوم الذیل تبصرہ بھی توضیحی مطالعہ تحقیق کا مقتضی ہے :



”پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ عربوں نے ریاضیات میں کوئی اضافہ نہیں کیا۔ لیکن حالیہ تحقیقات نے ثابت کر دیا ہے کہ انھیں ان ادریجبل نظریات کا شرف ملنا چاہیے جو اس سے پہلے بعد کے لوگوں (اہل یورپ) کی دریافت سمجھے جاتے تھے۔“

مثلاً اقلیدس کے ”خطوط متوازی کے مصادرہ (Parallel Postulate)“

کا وہ بدل جو ”پلے فیرو صاحب کے علوم متعارفہ (Playfair's Axiom)“ کے نام سے موسوم ہے ایک انگریز ہندسہ دان پلے فیرو کی دریافت بتایا جاتا ہے جسے اس نے اپنے ”اصول اقلیدس“ کے ایڈیشن مرتبہ ۱۷۹۵ء میں لکھا تھا۔ بعد کے ریاضی دانوں نے بڑی فراخ دلی کے ساتھ اس کی داد دی۔ مگر آج اُس بد نصیب کو کوئی نہیں جانتا جس نے سب سے پہلے اسے دریافت کیا تھا۔ وہ غریب ابن الہیثم تھا جس نے پلے فیرو سے آٹھ سو سال قبل اس حقیقت کو پایا تھا اور پلے فیرو سے کوئی ساڑھے پانچ سو سال قبل محقق طوسی نے اپنے ”الرسالہ الشافیہ“ میں اس کو بالتصریح ابن الہیثم کی طرف منسوب کیا تھا۔ پلے فیرو جب کا علوم متعارفہ حسب ذیل ہے :

”Two intersecting straight lines can not be parallel to one and the same.”

اور بعینہ یہی الفاظ ابن الہیثم کے ہیں :

”الخطان المستقیمان المتقاطعان لا یوازیان خطاً واحداً مستقیماً“

(ایک دوسرے کو کاٹنے والے دو خط مستقیم ایک ہی خط مستقیم کے متوازی نہیں ہو سکتے)

مشنٹ کے رقبہ کا ضابطہ جو تمام ارضی مساحت (Geodetic Survey)

کی زیادہ ہے یعنی

$$\text{Area of } \triangle ABC = S(S-a)(S-b)(S-c)$$

$$\text{Where } S = \frac{a+b+c}{2}$$

اس ضابطہ کے دریافت کنندہ کا نام معلوم نہیں لیکن مغرب کے تفوق کے نتیجے میں اسے ایران اسکندرائی کی دریافت بتا دیا جاتا ہے حالانکہ یہ عہد اسلام کے مسلمان ہندسوں کے



ایک مشہور خاندان کی دریافت ہے جو تاریخ میں بنو موسیٰ کے نام سے مشہور ہے۔ بنو موسیٰ نے ہندی مسائل پر ایک رسالہ بعنوان ”رسالہ فی ساحۃ الکمرہ“ لکھا تھا۔ اس کے اندر جن مسائل کے باب میں انھوں نے مقدمین میں سے کسی کی خوشہ چینی کی تھی۔ بڑی فراخ دلی کے ساتھ اس کی صراحت کر دی ہے اور جن کے باب میں وہ کسی کے رہیں منت نہیں ہیں۔ ان کی بھی تصریح کر دی ہے۔ مثلث کے رقبہ کا ضابطہ بھی ان کی تصریح کے مطابق انھیں کی دریافت ہے۔

علم المثلثات الکر دیہ کا مشہور ضابطہ

$$\frac{\sin A}{a} = \frac{\sin B}{b} = \frac{\sin C}{c}$$

جس نے بطلیموس کی ”شکل القطاع“ کے پیچیدہ اعمال سے ہندسین کو بے نیاز کر دیا تھا نیپیر کی جانب منسوب کر کے

Napier's Analogy

کے نام سے میسوم کر دیا جاتا ہے۔ مگر یہ مسلمان ہندس ابوالوفاء البوزجانی یا ابونصر بن عراق (استاد ابوریحان البیرونی) کی دریافت ہے۔ مزید تفصیل موجب طوالت ہوگی۔

غرض یورپ جو آج علم و حکمت کی روشنی سے بے قعہ نور بنا ہوا ہے، عرصے تک مسلمانوں ہی سے کسب نور کرتا رہا۔ پروفیسر تھل لکھتا ہے :

”مغربی یورپ عربی متون کے تراجم نیز عرب فلاسفہ کے نظامہائے فکر اور ان کی شروح کے ذریعہ سب سے پہلے ارسطاطالیسی تصانیف سے واقف ہوا۔“  
تھلی دوسری جگہ لکھتا ہے :

”ریاضیات، علم الہیئت اور طب میں یونانیوں کے شاہکار..... ارسطو اور اس کے بعض یونانی شارحین کی تصانیف..... اور شاہسیر عرب اور یہودی فلاسفہ اور ارسطو کے شارحین (کی کتابیں) ان لاطینی تراجم کے ذریعہ متعارف ہو رہی تھیں، جو عربی متون سے کیے گئے تھے۔“



یہ ہے اسلامی ثقافت کا ایک محل خاکہ جو یقیناً آنا ہی تابناک و درخشاں ہے جس قدر اس کا پس منظر تاریک و مظلم تھا۔ اس پر اس کے متبعین کی پس ماندگی کے پیش نظر شکل ہی سے یقین آئے گا۔ مگر آنا چاہیے کیونکہ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے جسے معاندین کی مخالفت سرگرمیاں بھی جھٹلا نہیں سکتیں، بلکہ وہ اس کی تصدیق پر مجبور ہیں

والفضل ما لشہد بہ الاعداء

کیا تاریخ کا اس جیسا درخشاں نور اس بات کا مستحق نہیں ہے کہ اس کا تفصیلی مطالعہ کیا جائے اور اس کے ان گوشوں کو جو اس درخشاں دور کے نام لیواؤں کی غفلت سے اوجھل ہو چکے ہیں، تحقیقی سرگرمیوں کا موضوع بنایا جائے۔



## اسلامی ثقافت کی درخشانی کا حقیقی محرک

لیکن اس سے بھی زیادہ اہم سوال یہ ہے کہ اسلامی ثقافت کا یہ درخشاں دور محض تاریخ کا ایک اتفاقیہ منظر تھا یا نظام عالم کے قوانین کی ہمہ گیری کا مظاہرہ تھا۔ بالفاظ دیگر یہ خارجی اسباب کی مساعدت کا نتیجہ تھا یا خود اسلام کی تعلیم ہی اس بات کی متقاضی تھی کہ اُس کے پیرو تاریخ ثقافت میں ایک نمایاں کردار انجام دیں۔

اور اسی آخری سوال کے جواب پر اس زیادہ علمی سوال کا جواب موقوف ہے کہ آیا اسلام اس سائنسی دور میں اپنے اصولوں پر مفاہمت کے بغیر زندگی کے ارتقا پذیر بھاؤں کے ساتھ چل سکتا ہے یا نہیں؟

بدقسمتی سے اسلام کو محض ایک مذہب سمجھ لیا گیا ہے۔ لہذا اس کے متعلق یہ خیال پیدا ہوا نظر ہے کہ دیگر مذاہب عالم کی طرح یہ بھی رہبانیت، ترک دنیا اور زندگی کی ترقی پسند تحریکوں سے بے اعتنائی بلکہ بیزاری کی تعلیم دیتا ہے۔



مگر یہ مسئلہ کا ایک سطحی اور عامیانہ تصور ہے۔ زیادہ ذمہ دارانہ تحقیق کے لیے ہمیں اسلام کے نظام اقدار، آئیڈیالوجی، خارجی کائنات کے بارے میں اُس کے رجحان، علم بالخصوص سائنس کے بارے میں اُس کے احکام اور سب سے زیادہ اُس کی بنیادی تعلیم کا دقتِ نظر سے مطالعہ کرنا ہوگا کہ زندگی کے موجودہ تقاضوں کے لیے یہ کہاں تک سازگار ہیں۔

## ۱۔ اسلام کا نظام اقدار

اسلام سوسائٹی کی تقسیم نسلی امتیاز یا مال و دولت کے اصول پر نہیں کرتا۔ وہ صرف نادانی اور نادانی ہی کی اساس پر معاشرہ کی طبقہ بندی کرتا ہے چنانچہ قرآن کہتا ہے :

قل هل يستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون<sup>۴۸</sup> کہہ دیجئے کہ کیا جو لوگ جانتے ہیں اور جو نہیں جانتے دونوں برابر ہیں ؟

اسلامی سوسائٹی میں بلند ترین مقام اشرف یا امرا کو حاصل نہیں ہے، بلکہ صرف ”خدا سے ڈرنے والوں کو“ ہے :

”إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ“<sup>۴۹</sup> تم میں اللہ کے نزدیک سب سے معزز وہ ہے جو سب سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا ہو۔

اور ”تقویٰ اور خوف وحیث الہی“ اہل علم ہی کا حصہ ہے :

”انما یحشی اللہ من عبادہ العلماء“<sup>۵۰</sup> بے شک اللہ کے بندوں میں سے علماء ہی اللہ سے ڈرنے والے ہیں۔

خود پیغمبر خدا صی اللہ علیہ وسلم کا تعارف قرآن کسی باسطیت و شوکت شہنشاہ کی حیثیت سے نہیں بلکہ ”معلم کتاب و حکمت“ کی حیثیت سے کراتا ہے اور اس ”معلم کتاب و سنت“ کی بعثت کو مومنوں پر اللہ تعالیٰ کی سب سے بڑی نعمت بتاتا ہے :

”لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِسَابَ“<sup>۵۱</sup> اللہ تعالیٰ نے مومنوں پر بڑا احسان کیا ہے کہ ان میں انھیں میں سے ایک پیغمبر بھیجا ہے جو انھیں خدا کی آیتیں پڑھ پڑھ کر سناتے ان



والحكمة وان كانوا من قبل لفى ضلال  
مبين<sup>۵۱</sup>۔

ان کو پاک کرتے اور (خدا کی) کتاب اور  
حکمت سکھاتے ہیں اور پہلے تو یہ لوگ صریح  
گمراہی میں تھے۔

لہذا اسلام نے اقدارِ حیات کا جو نقشہ پیش کیا ہے اس میں علم و حکمت ہی کو زندگی کی  
قدرا علیٰ (خیر کثیر) قرار دیا ہے :  
”ومن یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا“<sup>۵۲</sup> اور جس کو حکمت ملی اس کو بڑی نعمت ملی۔

## ۲۔ اسلام کی آئیڈیالوجی

اسلامی آئیڈیالوجی کی رُو سے خلاق کائنات نے انسان کو نعمتِ وجود (تخلیق) سے  
نوازنے کے بعد سب سے پہلے ”علم اسماء“ کی دولت سے مالا مال کیا اور یہ وہ دولت تھی  
جس سے ملائکہ بھی تہی دامن تھے۔ قرآن کہتا ہے :

”وعلم آدم الاسماء کلھا ثم عرضہم علی  
الملائکة فقال انبؤنی باسماء هؤلاء ان  
کنتم صادقین۔ قالوا سبحانک لا علم  
لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم“<sup>۵۳</sup>  
اور اس نے (اللہ تعالیٰ) نے آدم کو سب  
(چیزوں) کے نام سکھائے۔ پھر ان کو فرشتوں  
کے سامنے پیش کیا اور فرمایا کہ اگر تم سچے ہو تو  
مجھے ان کے نام بتاؤ۔ انھوں نے کہا تو پاک  
ہے، جتنا علم تو نے ہمیں بخشا ہے اس کے سوا  
ہمیں کچھ معلوم نہیں۔ بے شک تو دانا (اور)  
حکمت والا ہے۔

اسی آئیڈیالوجی کا نتیجہ تھا کہ اسلام نے پہلے ہی دن سے ”عقلیت“ کی اہمیت پر زور  
دیا۔ قرآن اپنے مخاطبین سے عقل و خرد اور فہم و تدبر کے استعمال کا بار بار مطالبہ کرتا ہے۔  
”افلا تعقلون“ ”افلا یتدبرون“ اور ”اولم یتفکرون“ اس کی دعوت کا عام جز ہے۔ اسی  
مستقریت پسند تعلیم کا نتیجہ ہے کہ وہ کورانہ تقلید کو جو امم ماضیہ میں عام تھی، شرک سے  
تعمیر کرتا ہے چنانچہ قرآن بھیلی اُمتوں کے بارے میں کہتا ہے :



”اتخذوا احبارهم وعبادنا من بابا“ انھوں نے اپنے علماء اور مشائخ کو اللہ کے  
من دون اللہ<sup>۵۴</sup> سوا خدا بنالیا۔

ان مدعیانِ علم و حکمت نے خدا کے بندوں کو اودھام باطل کا شکار بنا رکھا تھا جن کے  
بارگراں سے اُن کی مضطرب انسانیت کجلی جا رہی تھی پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کا  
انسانیت پر بڑا احسان یہ ہے کہ انھوں نے اس کو اپنے ہی بنی نوع کی ذہنی غلامی سے آزاد  
کیا۔ قرآن کہتا ہے :

”ویضع عنهم اُمْہم و الاغلال التي كانت علیہم“ اور نبی ان کے اوپر سے ان کا بوجھ اور ان پر  
جو قیدیں تھیں، اُتارتا ہے۔

اور اسی آئیڈیالوجی کا نتیجہ تھا کہ وحی الہی کا آغاز ہی ”اقراء“ کے ایجابی امر سے ہوا :  
”اقراء باسم ربک الذی خلق“<sup>۵۵</sup> پڑھ اپنے رب کے نام کے ساتھ جس نے سب  
کچھ پیدا کیا۔

اور انسان پر عبود برحق کی سب سے بڑی نعمت یہ بتائی گئی کہ اُس نے اس نادان کو دانائی  
سکھائی۔

”اقراء و ربک الاکرم الذی علّم بالقلم“ پڑھ اور تیرا رب بڑا کریم ہے جس نے قلم سے  
علم انسان مالہم یعلم<sup>۵۶</sup> علم سکھایا اور انسان کو وہ سکھایا جو وہ نہیں  
جانتا تھا۔

### ۳۔ خارجی کائنات کے بالے میں اسلام کا رُجحان

مذہب عالم کے مابین صرف اسلام ہی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اُس نے تسخیرِ کائنات  
کے لیے اپنے پیروں کی ہمت افزائی کی ہے، ورنہ بقول ولیم نیلسن :  
”عیسائی خارجی فطرت کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے“<sup>۵۷</sup>

اور اس کا نتیجہ تھا کہ جب تک وہ اپنے مذہب کی اس مزعومہ تعلیم پر کار بند رہے، علم و حکمت  
کے اندر کوئی ترقی نہ کر سکے۔ اس کی تفصیل سابق میں مذکور ہو چکی ہے۔



ان سے بدر حال مشرک اقوام کا تھا۔ وہ مظاہر کائنات کے سامنے گڑ گڑاتے ہوئے جاتے تھے اور جو کچھ اتفاق سے مل جاتا تھا اسے مزعومہ دیوتاؤں کی دین سمجھتے تھے اور جو کچھ نہ ملتا تھا اسے ان کے قہر و غضب کا نتیجہ گردانتے تھے۔ چنانچہ جب سکندر بحری سفر پر روانہ ہوا تو سمندر کے دیوتاؤں کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے ایک سانڈ کی قربانی دی۔ آج بھی جب اس عہد تنویر میں سمندر میں کوئی جہاز اُتارا جاتا ہے تو اس دیوتا کو منانے کے لیے ناریل توڑے جاتے ہیں۔

لیکن اس کے برعکس اسلام اپنے پیروں کی بار بار تہمت افزائی کرتا ہے کہ وہ عالم طبیعی کو مسخر کر کے اس پر حکمرانی کریں۔ چنانچہ قرآن کہتا ہے:

”الْم تَرَدَّائَاتِ اللّٰہِ سَخَّرَ لَکُم مَّاءِی السَّمٰوٰتِ  
وَمَآئِی الْاَرْضِ وَاَسْبَغَ عَلَیْکُمْ نَعْمَۃً ظَٰہِرَۃً وَّ  
بَاطِنَۃً“<sup>۵۹</sup>

کیا تم نے نہیں دیکھا کہ اللہ نے مسخر کر دیے تمہارے  
لیے جو کچھ آسمان میں اور جو کچھ زمین میں ہے  
اور پورے کر دیے تمہارے اوپر اپنی نعمتیں کھلی  
ہوئی اور چھپی ہوئی۔

دوسری جگہ ارشاد باری ہے:

”اللّٰہُ الَّذِی سَخَّرَ لَکُم الْبَحْرَ لِتَجْرِی  
الْفَلَکَ نِیَہُ بَآمِرَہٗ وَّلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِہٖ وَّ  
لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُوْنَ“<sup>۶۰</sup>

اللہ وہ ہے جس نے بس میں کر دیا تمہارے دریا  
کو کہ چلیں اس میں جہاز اس کے حکم سے اور تاکہ  
تلاش کرو اس کے فضل سے اور تاکہ تم حق مانو۔

ایک اور جگہ فرمایا ہے:

”وَسَخَّرَ لَکُم مَّاءِی السَّمٰوٰتِ وَمَآئِی الْاَرْضِ  
جَمِیْعًا مِّنْہٗ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّعٰوْمٍ یَّفْکِرُوْنَ“<sup>۶۱</sup>

اور مسخر کر دیا تمہارے لیے جو کچھ ہے آسمانوں میں  
اور زمین میں سب کو اپنی طرف سے۔ اس میں  
نشانیوں میں ان لوگوں کے واسطے جو دھیان  
کرتے ہیں۔

لیکن کائنات کی جاندار اور بے جان قوتوں کی تسخیر ان سے براہ راست گشتی لڑکر نہیں  
کی جاسکتی۔ ہاتھی کو اٹھا کر پکا نہیں جاتا بلکہ آنکس کے ذریعہ قابو میں لایا جاتا ہے۔ دریا کے



پر زور بہاؤ کا رخ ہاتھوں کی قوت سے موڑا نہیں جاتا بلکہ طربائن کے ذریعے اس کی توانائی کو بجلی کی شکل میں ذخیرہ کیا جاتا ہے۔ پہاڑ کو گھونسوں سے توڑا نہیں جاتا بلکہ ڈائنامیٹ کے ذریعے اڑایا جاتا ہے اور اس میں سرنگیں کھودی جاتی ہیں۔ کھلے سمندر کو پیر کر پار نہیں کیا جاتا۔ بلکہ دخانی کشتیوں کے ذریعے طوفانی سمندر میں بھی بے خوف و خطر سفر کیا جاتا ہے۔ یہ سب کچھ کیا ہے؟ صرف تسخیر ارض و سموات اور کائنات کی پوشیدہ قوتوں کی واقفیت! اسی کا نام ”علم طبیعی“ اور ”نیچرل سائنس“ ہے۔

## ۴۔ سائنسی علوم کے حصول کے باب میں اسلام کا نقطہ نظر

قرآن حکیم اصولاً ایک منزل من اللہ ضابطہ ہدایت ہے جو بنی نوع انسان کو فلاح دارین کا راستہ دکھانے کے لیے نازل کیا گیا تھا لہذا جہاں وہ آخری زندگی میں فلاح و نجات کی تہمیریں سکھاتا ہے وہیں انھیں اپنی دنیوی زندگی کو بنانے سنوارنے کی بھی تعلیم دیتا ہے کیونکہ اسلامی آئیڈیالوجی کی رو سے ان دونوں زندگیوں میں کوئی منافات یا تضاد نہیں ہے بلکہ دنیا ”آخرت کا مزرعہ“ ہے اور دنیوی زندگی کی اصلاح و ترقی ”تمتع بالکائنات“ کا دوسرا نام ہے جس کی قرآن بار بار ہدایت کرتا ہے چنانچہ ارشاد خداوندی ہے :

”وَالَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَعَالِيَ الْأَرْضِ جَمِيعاً“<sup>۶۲</sup> وہی ہے جس نے پیدا کیا تمہارے واسطے سب کچھ جو زمین میں ہے۔

کائنات سے تمتع مشرک اقوام بھی کرتی ہیں مگر ان میں اور پیران اسلام میں یہ فرق ہے کہ اول الذکر فطرت کے سامنے گڑ گڑاتے ہوئے جاتے ہیں اور ثانی الذکر تسخیر کائنات کے عزم صمیم کے ساتھ۔

اسی تسخیر کائنات کے حکم خداوندی کی سجاوڑی کا جذبہ اسلامی فکر میں مختلف علوم و فنون کے پیدا ہونے کا سب سے قوی عامل ہے۔ یہی نہیں بلکہ قرآن تفصیل کے ساتھ فطرت کے مختلف مظاہر کے مطالعہ کی تاکید کرتا ہے۔



تمام علوم طبیعی کا سنگ بنیاد مطالعہ فطرت Natural Study ہے اور قرآن بار بار اس پر زور دیتا ہے۔ وہ ایجابی طور پر اپنے متبعین کو مامور کرتا ہے کہ وہ مظاہر کائنات کا مشاہدہ کریں کیونکہ ان میں سوچنے اور سمجھنے والوں کی رہنمائی کے لیے نشانیاں ظاہر و باہر ہیں۔

”قل انظروا ما ذا فی السموات والارض و ما لگنی الايات والنذر عن قوم لا یؤمنون“<sup>۶۳</sup>  
 آپ کہہ دیجیے کہ تم غور کرو (اور دیکھو) کہ کیا کیا چیزیں ہیں آسمانوں میں اور زمین اور جو لوگ (غناداً) ایمان نہیں لاتے، اُن کو دلائل اور دھمکیاں کچھ فائدہ نہیں پہنچاتیں۔

یہ نہیں بلکہ وہ اس فریضے سے پہلو تہی کرنے والوں کو زبردستی توبیخ کرتا ہے:  
 ”اولم ینظروا فی ملکوت السموات والارض وما خلق اللہ من شیء وان عسی ان ینکون قد اتقرب اجلهم فباتی حدیث بعدہ یؤمنون“<sup>۶۴</sup>  
 اور کیا ان لوگوں نے غور نہیں کیا آسمانوں اور زمین کے عوالم میں اور (نیز) دوسری چیزوں میں جو اللہ تعالیٰ نے پیدا کی ہیں اور اس بات میں (بھی غور نہیں کیا) کہ ممکن ہے کہ ان کی اجل قریب ہی آ رہی ہو۔ پھر قرآن کے بعد کون سی بات پر یہ لوگ ایمان لادیں گے۔

اسلامی آئیڈیالوجی میں مکمل ایمان ”ایمان بالآخرۃ“ پر موقوف ہے اور اس کے حاصل کرنے کے لیے تخلیق کائنات کا مطالعہ اور اس مطالعے کے لیے سیر و سیاحت ضروری ہے۔ قرآن کہتا ہے:

”قل سیروا فی الارض فانظروا کیف بدء الخلق ثم اللہ ینشی نشأة الآخرة ان اللہ علی کل شیء قدید“<sup>۶۵</sup>  
 آپ (ان لوگوں سے) فرمادیجیے کہ تم لوگ ملک میں چلو پھرو اور دیکھو کہ خدا تعالیٰ نے مخلوق کو کس طور پر اول بار پیدا کیا ہے، پھر اللہ پچھل بار بھی پیدا کرے گا۔ بیشک اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔



اور اس فریضے کی سجا آوری میں کوتاہی کرنے والوں سے وہ باز پرس کرتا ہے :  
 "اولہ یروا کیف یبدی اللہ الخلق ثم  
 یعیدہ ان ذلک علی اللہ یسیر" ۶۶

نخلق کو اول بار پیدا کرتا ہے (کہ عدم محض سے  
 وجود میں لاتا ہے) پھر وہی دوبارہ اس کو پیدا  
 کرے گا۔ یہ اللہ کے نزدیک بہت ہی آسان بات ہے

غرض قرآن کریم نے جو اصولاً ایک "مذہبی کتاب" ہے ان تمام علوم کی ہمت افزائی  
 کی جو آج اور اسی طرح آئندہ علوم طبعی میں محسوب ہوں گے۔

مثلاً قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ فلکیات کا مطالعہ ملت اسلامیہ کا مقدس ترین درجہ ہے  
 اسی نے "سب سے پہلے مسلمان" (سیدنا ابراہیم علیہ السلام) کی چشم جہاں میں کو نورِ توحید  
 سے روشن کیا، بقول اقبال :

وہ سکوتِ شام صحرا میں غروبِ آفتاب  
 جس سے روشن تر ہوئی چشمِ جہانِ بینِ خلیل

قرآن کہتا ہے :

"فلما جن علیہ اللیل رأی کوکبا قال هذا  
 ربی فلما افل قال لا اُحِبُّ الا فلین۔ فلما  
 رأی القمر بازغاً قال هذا ربی فلما افل  
 قال لئن لم یہدنی ربی لا کونن من القوم  
 الضالین۔ فلما رأی الشمس بازغاً قال  
 هذا ربی هذا اکبر فلما افلت قال یا قوم  
 انی برئ مما تشرکون۔ انی وجہت وجہی  
 للذی فطر السموات والارض حنیفاً وما  
 انا من المشرکین" ۶۷

پھر جب رات کی تاریکی ان پر چھا گئی تو انھوں نے  
 ایک ستارہ دیکھا۔ آپ نے فرمایا کہ (تمہارے زعم  
 کے موافق) یہ میرا رب ہے۔ سو جب وہ غروب  
 ہو گیا تو آپ نے فرمایا کہ غروب ہو جانے والے سے  
 میں محبت نہیں رکھتا۔ پھر جب چاند کو دیکھا چمکتا  
 ہوا تو فرمایا (تمہارے زعم کے موافق) یہ میرا رب  
 ہے، سو جب وہ غروب ہو گیا تو آپ نے فرمایا کہ اگر  
 مجھ کو میرا رب (حقیقی) ہدایت نہ کرتا رہے تو میں گمراہ  
 لوگوں میں شامل ہو جاؤں۔ پھر جب آفتاب کو دیکھا  
 چمکتا ہوا تو فرمایا کہ (تمہارے زعم کے مطابق) یہ



میرا رب ہے، یہ تو سب میں بڑا ہے، سو جب وہ  
غروب ہو گیا تو آپ نے فرمایا اے قوم! بیشک میں  
تمہارے شرک سے بیزار ہوں۔ میں اپنا رخ اس  
(ذات) کی طرف (کرنا تم سے ظاہر) کرتا ہوں جس  
نے آسمانوں کو اور زمین کو پیدا کیا اور میں شرک کرنے  
والوں میں سے نہیں ہوں۔

اس لیے قرآن خصوصیت سے اجرام فلکی کے مشاہدے کی ترغیب دیتا ہے کیونکہ یہ مطالعہ  
انسان ہی کے فائدے کے لیے ہے :

وَالَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ  
مَآزِلًا لِّتَعْلَمُوا أَعْدَادَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ مَا  
خَلَقَ اللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ ۖ

وہی ہے جس نے سورج کو جگمگاتا بنایا اور چاند کو چمکتا  
اور اس کے لیے منزلیں ٹھہرائیں کہ تم برسوں کی گنتی  
اور مہینوں دنوں اور ساعتوں کا حساب جانو۔ انشاء  
لہے اے نبی! مگر حق (کہ اس سے اس کی قدرت  
اور اس کی وحدانیت کے دلائل ظاہر ہوں)

چنانچہ جب آیہ کریمہ ”ان فی خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآیات  
لِّاُولِی الْاَبْصَارِ“ کا نزول ہوا تو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :  
”وَلَمَّا لَمِنَ لَا كَهَابٍ لِّحَيْثِيَةٍ دَلِيمٍ يَتَفَكَّرُ فِيهَا“  
تباہی ہے اس کے لیے جو اس آیت کریمہ کی منہ  
سے تلاوت کرتا ہے مگر اس کے معانی و مفہوم پر غور  
نہیں کرتا۔

اور یہ رجحان علمائے دین میں آخر تک قائم رہا، چنانچہ امام غزالی کا ارشاد ہے :  
”مَنْ لَمَعَ فِي الْهَيْئَةِ وَالْتَرَجُّ فَهُوَ عَنِ  
فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى“  
جو شخص علم الہیئت اور علم التشریح نہیں جانتا وہ  
معرفت باری تعالیٰ میں ناقص ہے۔

امام غزالی کے معاصر مقدم حکیم ابوالحسن الزبیری تھے جو مشہور فلسفی عمر خیام کے استاد تھے  
ایک دن وہ عمر خیام کو ہیئت کی مشہور کتاب المجسطی پڑھا رہے تھے۔ ایک فقیہ وہاں سے گزیرے



اور اُستاد سے پوچھا کیا پڑھا رہے ہو۔ حکیم ابوالحسن نے جواب دیا، آئیہ کریمہ: ”افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها“ کی تفسیر بیان کر رہا ہوں۔

اسی طرح قرآن دیگر طبیعیاتی علوم کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے:

”ان في السموات والارض لآيات للمؤمنين  
وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات  
لقوم يوطنون۔ واختلاف الليل والنهار  
وما انزل الله من السماء من رزق فالحيا به  
الارض بعد موتها وتصريف الرياح آيات  
لقوم يعقلون“<sup>۳</sup>

آسمانوں اور زمین میں اہل ایمان کے (استدلال کے) لیے بہت دلائل ہیں اور (اسی طرح) خورد تھائے اور ان حیوانات کے پیدا کرنے میں جن کو زمین پر بچھلایا رکھا ہے، دلائل ہیں، ان لوگوں کے لیے جو یقین رکھتے ہیں (اسی طرح) یکے بعد دیگرے رات اور دن کے آنے جانے میں اور اس (مادہ) رزق میں جس کو اللہ تعالیٰ نے آسمان سے اُتارا، پھر اس (بارش) سے زمین کو تر و تازہ کیا، اس کے خشک ہوئے پیچھے اور (اسی طرح) ہواؤں کے بدلنے میں دلائل ہیں، ان لوگوں کے لیے جو عقل (سلیم) رکھتے ہیں۔

قرآن کہتا ہے کہ مظاہر کائنات میں معرفت باری تعالیٰ کی نشانیوں کے علاوہ غور و فکر کرنے والوں کے لیے اور بھی کچھ ہے کیونکہ کائنات و مانیحیا ان کی میراث ہے، اس لیے انھیں اس کی تسخیر کا طریقہ جاننا چاہیے۔

”والارض بعد ذلك دحاها۔ اخرج منها ماءها ومرعاها۔ والجبال ارساها۔ مآعاً لکم ولانعامکم“<sup>۴</sup>

اور اس کے بعد زمین کو بچھایا (اور بچھا کر) اس کا پانی اور چارہ نکالا اور پہاڑوں کو (اس پر) قائم کر دیا تمہارے اور تمہارے مویشیوں کے فائدہ پہنچانے کے لیے۔

لہذا انسان کو ”تمتع بالکائنات“ کے ساتھ اس عمل الہی پر بھی نظر رکھنا چاہیے جو کائنات میں جاری و ساری ہے۔ قرآن کہتا ہے:



”فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ أَنَا صَبَّيْنَا الْمَاءَ  
مِنَ الْمُتَابَعَاتِ ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا فَاَنْتَنَّا فِيهَا  
حَبًّا وَعَنْبًا وَنَضَبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا وَحَدَائِقَ  
غُلْبًا وَفَاكِهَةً وَأَبًّا مَتَاعًا لَكُمْ وَلَا تَعْمَلُوا لَكُمْ  
شِرْكًا“

سو انسان کو چاہیے کہ اپنے کھانے کی طرف نظر  
کرے کہ ہم نے عجیب طور پر پانی برسایا، پھر عجیب  
طور پر زمین کو پھاڑا، پھر ہم نے اس میں غلہ اور  
انگور اور ترکاری اور زیتون اور کھجور اور گنجان  
بارغ اور میوے اور چارہ پیدا کیا۔ (بعض چیزیں)  
تمہارے اور (بعض چیزیں) تمہارے موشیوں

کے فائدے کے لیے)

وہ مظاہر کائنات کے ساتھ حیات حیوانی کے مطالعے پر بھی زور دیتا ہے، کیونکہ  
یہی اسلام کے مقصد بعثت کی تکمیل کا صحیح راستہ ہے اور اسی کی مدد سے ایمان تک رسائی  
ہوتی ہے:

”فَلْيَنْظُرُوا إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ -  
وَالِ السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ - وَالِ الْجِبَالِ  
نُصْبَتْ - وَالِ الْأَرْضِ كَيْفَ بُسِطَتْ - فَذَكِّرْ  
أَنَّمَا أَنتَ مُذَكَّرٌ“

کیا وہ لوگ اونٹ کو نہیں دیکھتے کہ کس طرح  
(عجیب طور پر) پیدا کیا گیا ہے اور آسمان کو (نہیں  
دیکھتے) کس طرح بلند کیا گیا ہے اور پہاڑوں کو  
(نہیں دیکھتے) کہ کس طرح کھڑے کیے گئے ہیں اور  
زمین کو (نہیں دیکھتے) کہ کس طرح بچھائی گئی ہے۔  
تو آپ (بھی ان کی نگر میں نہ پڑیے بلکہ صرف)  
نصیحت کر دیا کیجیے (کیونکہ) آپ تو صرف نصیحت  
کرنے والے ہیں۔

اسی طرح وہ تاریخ طبیعی Natural History اور حیوانیات Zoology  
کے مطالعے پر آمادہ کرتا ہے:

”وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ مِنْهُمْ مِنْ  
بِشْيٍ عَلَى بَطْنٍ وَمِنْهُمْ مِنْ يَشْبِي عَلَى  
وَجَلِينَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَشْبِي عَلَى أَرْبَعٍ -  
اور اللہ (تعالیٰ ہی) نے ہر چلنے والے جاندار  
کو (بری ہو یا بحری) پانی سے پیدا کیا ہے۔ پھر  
ان میں بعض تو وہ (جانور) ہیں جن اپنے پیٹ



يَخْلُقُ اللّٰهُ مَا يَشَاءُ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ۝

کے بل چلتے ہیں اور بعضے ان میں وہ ہیں جو دو پیروں

پر چلتے ہیں اور بعضے ان میں وہ ہیں جو چار (پیروں)

پر چلتے ہیں اور اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے بنا رہا ہے۔

بیشک اللہ تعالیٰ ہر چیز پر پورا قادر ہے۔

Physiological مطالعے کی

ایک اور مقام پر وہ حیوانات کے عضویاتی

ہمت افزائی کرتا ہے:

اور (نیز) تمہارے لیے موشیوں میں بھی غور

درکار ہے (دیکھو) ان کے پیٹ میں جو گوبر اور

خون (کا مادہ) ہے اس کے درمیان میں سے مٹ

اور گلے میں آسانی سے اُترنے والا دودھ (بنا کر)

ہنم تم کو پینے کو دیتے ہیں۔

دوسری جگہ وہ اُڑنے والی مخلوقات کے تحقیقی مطالعے پر ابھارتا ہے:

کیا ان لوگوں نے اپنے اوپر پرندوں کی طرن

نظر نہیں کی کہ پر پھیلائے ہوئے (اُڑتے پھرتے)

ہیں اور کبھی (اسی حالت میں) پر سمیٹ لیتے ہیں۔

بحر: (تھوڑے) رحمن کے ان کو کوئی تھامے ہوئے

نہیں ہے۔ بیشک وہ ہر چیز کو دیکھ رہا ہے۔

طبیعی علوم کے ساتھ قرآن عقلی علوم کی تحصیل کا بھی حکم دیتا ہے اور علم کلام اور مناظرہ و

مباحثہ کی رغبت دلاتا ہے:

اور ان کے ساتھ اپنے طریقے سے بحث کیجئے۔

وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ اَحْسَنُ ۝

فلسفے کے لیے وہ "حکمت" کو زندگی کی قدر (خیر کثیر) کا مصدر بتاتا ہے:

وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا ۝

اور (دیکھئے) کہ جس کو حکمت عطا ہے وہ

کو بڑی خیر کثیر عطا ہے۔



جہاں تک منطق کا تعلق ہے، خود قرآن کریم کا پیرایہ بیان اذعان کے بجائے برہانی ہے اور علم البرہان کے ان قواعد و قوانین کی مراعات پر مشتمل ہے جو فطرت انسانی کے مطالعے سے آج تک دریافت ہوئے ہیں یا آئندہ دریافت ہوں گے جیسا کہ وہ خود کہتا ہے :

”لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط“<sup>۸۲</sup>  
 ہم نے (اسی اصلاح آخرت کے لیے) اپنے پیغمبروں کو کھلے احکام دے کر بھیجا اور ہم نے ان کے ساتھ کتاب کو اور انصاف کرنے (کے حکم) کو نازل کیا تاکہ لوگ (حقوق اللہ اور حقوق العباد میں) اعتدال قائم رکھیں۔

علمائے ربانی نے اس ”میزان قرآنی“ سے استنباط کر کے علم و معرفت کی میزائیں مقرر کی ہیں۔ چنانچہ امام غزالیؒ نے آیہ کریمہ ”وذنوا بالقسط المستقیم“ جس میں ”قسط مستقیم“ کا ذکر کیا ہے، اس کی تشریح فرماتے ہوئے لکھتے ہیں :

”وہ موازنہ پنچگانہ ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں نازل فرمایا ہے اور اپنے رسولوں کو ان سے وزن کرنا سکھایا۔ پس جس نے رسول اللہ علیہ وسلم سے سیکھا اور اللہ تعالیٰ کی میزان سے وزن کیا تو اس نے ہدایت پائی اور جو اس سے گمراہ ہو کر رائے اور قیاس میں بھٹک گیا، وہ گمراہ ہو گیا۔“<sup>۸۳</sup>

قرآن اپنے متبعین سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ اپنے اعمال و انکار میں ان قرآنی میزانوں سے کام لیں۔

”وذنوا بالقسط المستقیم“ اور صحیح ترازو سے تول کر دو۔

اور اس راست اندیشی اور ”استقامت فی الفکر“ سے بھٹکنے کو وہ ممنوع قرار دیتا ہے:-

”ان لا تطغوا فی المیزان و اقیوا الوزن“ تاکہ تم بونے میں کمی بیشی نہ کرو۔ اور (حق رسائی)

بالقسط ولا تخسرو المیزان“<sup>۸۴</sup> اور انصاف کے ساتھ وزن ٹھیک رکھو۔ اور تول

کر گھٹاؤ مت۔

اس تعلیم کا نتیجہ تھا کہ بحث و نظر اور افہام و تفہیم کو اسلامی معاشرے میں شرع ہی سے



مقبولیت حاصل رہی ہے۔ اس کا فطری نتیجہ تھا کہ اکابر علمائے اسلام شروع سے منطق سے نفی پر زور دیتے رہے۔ چنانچہ امام غزالیؒ "مقاصد الفلاسفہ" میں فرماتے ہیں:

"داما المنطقیات فاکثرها علی نہج الصواب رہے منطقی مباحث تو ان میں سے اکثر صحیح و صائبہ والخطاء نادر فیہا"<sup>۵۵</sup>

ہوتے ہیں اور ان میں غلطی شاذ و نادر ہی ہوتی ہے۔

یہی نہیں بلکہ حصول سعادت اور تزکیہ روح کے لیے بھی وہ منطق کو ایجابی طور پر ضروری سمجھتے ہیں:

"پس منطق کا فائدہ حصول علم ہے اور علم کا فائدہ ابدی سعادت کا حصول ہے۔ پس جبکہ یہ بات صحیح ہے کہ سعادت کمال انفس طرف تزکیہ و تخلیہ ذات ہی کے ساتھ رجوع ہوتی ہے تو لا محالہ ماننا پڑے گا کہ منطق بڑے فائدے کی چیز ہے۔"

امام غزالیؒ سے پہلے ابن حزم اندلسی نے ارسطاطالیسی منطق کے متعلق لکھا تھا:

"اور نہ کتابیں جنہیں ارسطو نے حدود کلام میں جمع کیا ہے، وہ سب کی سب مکمل کتابیں ہیں جو اللہ عز و جل کی توحید اور تہرت پر دلالت کرتی ہیں اور تمام علوم کی جانچ پرآل میں بہت زیادہ مفید ہیں۔"

یہی وجہ تھی کہ جوہیں عہد عباسی میں غیر زبانوں سے علوم و فنون کی کتابیں عربی میں منتقل کرنے کی تحریک شروع ہوئی۔ فن منطق کو عربی میں ترجمہ کرنے کی جانب خصوصیت سے توجہ کی گئی اور منطق کے ساتھ شغف غیر معمولی حد تک بڑھ گیا۔

## ۵۔ اسلام کی بنیادی تعلیم

اسلام کی بنیادی تعلیم محض اتنی ہے کہ

لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ

یعنی اللہ (رب العزۃ) کے سوا اور کوئی معبود نہیں اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ (تعالیٰ) کے رسول ہیں۔

اس کلمہ طیبہ کا پہلا جز یعنی "اللہ کے سوا اور کوئی معبود نہیں" ایمان باللہ ہے



اور دوسرا جز یعنی "محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں" ایمان بالرسالہ۔  
 ایمان باللہ کا حاصل یہ ہے کہ بندہ اللہ تعالیٰ ہی کو اپنا معبود سمجھے اور صرف  
 اسی کی عبادت کرے۔ اس تعلیم کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ  
 قرآنی آئیڈیالوجی کی رو سے یہی "عبادت الہی" تخلیق انسانی کا مقصد وحید ہے:

"وَمَخْلُوقَاتُ الْجَنِّ وَالْإِنْسِ إِلَّا لِيَعْبُدُونَهُ" اور ہم نے نہیں پیدا کیا جن اور انسان کو مگر  
 اپنی عبادت کے لیے۔

اور اسی مقصد عظیم کے تحقق کے لیے بار بار انبیاء کرام مبعوث ہوتے رہے۔ جیسا کہ قرآن  
 کہتا ہے:

"وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوْحِيْ اِلَيْهِ اَنْ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنَا فَاعْبُدْنِيْ" اور نہیں بھیجا ہم نے آپ سے (محمد صلی اللہ علیہ وسلم  
 سے) پہلے کوئی رسول مگر اس کو یہی وحی بھیجی کہ  
 میرے سوا کوئی معبود نہیں، پس میری ہی عبادت کرو۔

اور یہی تعلیم پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے آکر دی:  
 "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ  
 وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" اے لوگو! عبادت کرو اپنے رب کی جس نے پیدا  
 کیا تم کو اور ان کو جو تم سے پہلے تھے تاکہ تم پر ہیز  
 بن جاؤ۔

لیکن قرآن اس "توحید ربوبیت" کی تعلیم کو محض ایک تکنیکی حقیقت بتانے ہی  
 پر اکتفا نہیں کرتا۔ یہ ایک تشریعی حقیقت بھی ہے اور ایک حکم قطعی Categorical  
 Imperative کی حیثیت رکھتا ہے، چنانچہ حسب تصریح قرآن حکیم مرد مومن جس طرح  
 اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے مامور ہے، اسی طرح غیر اللہ کی عبادت سے باز رہنے کا  
 اُسے حکم ہے۔ قرآن کہتا ہے:

"وَقَضٰی رَبِّكَ اَلَّا تَعْبُدَ اِلَّا اِيَّاهُ" اور حکم کر چکا تیرا رب کہ نہ پوجو اس کے سوا۔  
 اور یہ غیر اللہ کی عبادت (شرک) اور اللہ کے سوا کسی دوسرے کے آگے سر جھکانا ایسی  
 نظام اقدار میں اتنا بڑا گناہ ہے کہ جو ناقابل عفو و درگزر ہے۔ قرآن کہتا ہے:



”ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى اثماً عظيماً“<sup>۹۲</sup>

بیشک اللہ نہیں بخشتا اس کو جو اس کا شریک ٹھہرائے۔ اس کے سوا جس کو چاہتا ہے بخشتا دیتا ہے اور جس نے شریک ٹھہرایا اللہ کا وہ سخت گمراہ ہوا۔

یہ ”توحید ربوبیت“ اسلام کی تعلیمات کا سنگ بنیاد ہے اور یہی ”توحید ربوبیت“ اسلامی ثقافت اور اسلامک کلچر کا اصل الاصول ہے یعنی: ”اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں“ بالفاظ دیگر اللہ رب العزت کے سوا انسان کا کوئی آقا نہیں، سب اس کے محکوم ہیں۔ وہ کائنات کی سب سے افضل اور اشرف مخلوق ہے، جیسا کہ قرآن کہتا ہے:

”ولقد کرّمنا بنی آدم“<sup>۹۳</sup> اور ہم نے عزت دی ہے آدم کی اولاد کو۔

دنیا میں اشرف المخلوقات ہونے کا یہ احساس اس کی اخلاقی برتری اور خودی و خودداری کا ضامن ہے۔ دنیا کی ہر چیز اس کے لیے پیدا کی گئی ہے:

”هو الذي خلق لكم ما فی الارض جمیعاً“ (خدا) وہی ہے جس نے زمین میں جو کچھ ہے سب تمہارے واسطے پیدا کیا۔

”وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون“<sup>۹۵</sup> اور ہم نے نہیں پیدا کیا جن اور انسان کو مگر اپنی عبادت کے لیے۔

اسی تعلیم کا منطقی نتیجہ تھا کہ پیران اسلام کائنات کے سامنے بھکاری کی حیثیت سے نہیں بلکہ ناسخ کی حیثیت سے پہنچے تاکہ فطرت کی ظاہر اور پوشیدہ قوتوں کو تسخیر کر کے اپنے مقاصد کے مطابق استعمال کریں۔ اسی کا نام تسخیر کائنات ہے، جس کے لیے قرآن بار بار ہمت افزائی کرتا ہے۔ اس کی تفصیل اوپر مذکور ہو چکی ہے۔

اور اسی ”تسخیر کائنات“ اور ”ارض و سما“ کی پوشیدہ قوتوں کی واقفیت کا نام ”علم طبیعی“ اور ”نیچرل سائنس“ ہے جس کا محرک حقیقی ”توحید ربوبیت“ پر ایمان ہے۔ اسلام کی بنیادی تعلیم کا دوسرا جز ”ایمان بالرسالة“ ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ

”محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں“



اللہ نے جو کچھ آپ نے فرمایا، وہ حق ہے اور جس بات کے کرنے کا حکم دیا، وہ اسی طرح واجب التعمیل ہے، جس طرح احکام الہی کی بجا آوری۔ چنانچہ قرآن کریم جہاں اللہ تعالیٰ کے احکام کی بجا آوری کا حکم دیتا ہے، وہیں فرمودات نبوی کی بجا آوری پر بھی مامور کرتا ہے: "اطيعوا الله واطيعوا الرسول" کے فرمان واجب الاذعان سے قرآن حکیم کے منہجات معمر ہیں اور خدا و رسول کے احکام کی بجا آوری اسلام کا حکم ناطق ہے، جس میں کسی کوتاہی کی گنجائش نہیں ہے، چنانچہ قرآن کہتا ہے:

"وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى  
الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة  
من امرهم ومن يعص الله ورسوله  
فقد ضلّ ضللاً مبيناً" ۹۶

اور نہ کسی مسلمان مرد نہ مسلمان عورت کو حق پہنچتا ہے  
کہ جب اللہ و رسول کچھ فرمادیں تو انھیں اپنے معاملہ  
کا کچھ اختیار ہے اور جو حکم نہ مانے اللہ اور اس  
کے رسول کا وہ بے شک مرتکب گمراہی میں پڑا۔

اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پیروں کو جس طرح اللہ تعالیٰ کی عبادت اور  
نیکو کاری اختیار کرنے اور برائیوں سے باز رہنے کا حکم دیا ہے، اسی طرح ان کو یہ بھی حکم  
دیا ہے کہ خود کو اوصاف حمیدہ سے متصف کریں۔ اور ان اوصاف حمیدہ کے چند ن ہار  
میں واسطۃ العقد (بیچ کا بڑا موتی) علم و حکمت ہے۔ لہذا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم  
نے اپنے پیروں کو حکم دیا کہ وہ علم حاصل کریں ہر چند کہ اس کے حاصل کرنے کے لیے  
انتہائی مشقت تھی کہ اتصالے عالم کا سفر ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔

"اطلبوا العلم ولو كان بالصحین" علم کو تلاش کرو خواہ وہ چین و اتصالے عالم ہی  
میں کیوں نہ دستیاب ہو۔

پھر اس "حکم ناطق" Categorical Imperative کو مزید موکد بنانے  
کے لیے اس ارشاد کو "فرضہ" کے لفظ سے تعبیر کیا، جس میں کوتاہی کی کوئی گنجائش  
ہی نہیں ہے۔

"طلب العلم فرض علی کل مسلم" علم کو طلب کرنا ہر مسلمان مرد اور ہر مسلمان عورت  
پر فرض ہے۔ مسلمہ



یہی نہیں بلکہ آپ نے فرمادیا کہ علم و حکمت مرد مومن کی متاعِ گمشدہ ہیں۔ جہاں ملیں وہ ان کے لئے لینے کا دوسروں کے مقابلے میں زیادہ مستحق ہے :

”کلمۃ الحکمۃ ضالۃ المؤمن ایما وجدھا فہو احق بہا“<sup>۹۷</sup>

شمع رسالت کے پروانوں کو جو اپنے ہادیِ برحق کے حکم پر گردن کٹانا سعادتِ دارین کا باعث سمجھتے تھے، اس حکم کی تعمیل میں کیا پس و پیش ہو سکتا تھا۔ لہذا زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ وہ قوم جس کے آباء و اجداد مشرف باسلام ہونے سے پہلے ”جہلی“ پر فخر و مباہات کیا کرتے تھے، علم و حکمت کے خزانوں کی امین بن گئی۔

غرض ایک جانب ”توحید ربوبیت“ کی تعلیم (ایمان باللہ) کا مقتضا جو اسلامی تعلیمات کا اصل الاصول ہے اور دوسری جانب پیغمبر اسلام کا حکم ناطق (ایمان بالرسالہ) کا تقاضا کہ ”علم و حکمت حاصل کرو“ نفسیاتی طور پر ان عوامل کا نتیجہ یہ ہوا کہ امت مسلمہ کا اجتماعی ذہن شروع ہی سے علم و حکمت کے حصول پر مرکوز ہو گیا۔

ریگ زار عرب کے نیم متمدن بادیشینوں نے جو اسلام سے پہلے اجتماعی زندگی کے تصور سے بھی نا آشنا تھے، اسلام کا حلقہ بگوش ہونے کے بعد تھوڑے ہی عرصے میں محمورہ عالم کے ایک بہت بڑے حصہ میں منظم سلطنت قائم کر لی۔ بے شک یہ تاریخ کا بہت بڑا انجوبہ ہے۔ مگر اس سے بھی عظیم تر انجوبہ جس کا راز خود اسلام کی تعلیم میں مضمر ہے، یہ ہے کہ وہ قوم جس کا امتیازی وصف اسلام سے پہلے ”جاہلیہ“ تھا، مشرف باسلام ہونے کے بعد تیسری عرصے ہی میں مشرق و مغرب کے علمی خزانوں کی وارث ہو گئی۔

اور اگر ماضی میں ایسا ہوا تو مستقبل میں بھی کیوں نہ ہو۔

### مصادر و مراجع :

۱۔ قاضی صاعد اندلسی : طبقات الامم۔ ۶۸

۲۔ ایضاً۔ ۷۰

۳۔ عبدالرحمن الصیغی : کتاب صور الکواکب۔ ۷



”وجدت في الانواع كتباً كثيرة اتهموا الملهاني فنه كتاب ابی حنیفة الدینوری فانہ  
یدل علی معرفتہ تامۃ بالاخبار الوارده عن العرب فی ذلک واشعارها واسجاعها  
فوق معرفتہ عنیہ ممن اتفوا الکتب فی هذا الفن“  
(مجھے علم الانواء میں بہت سی کتابیں ملیں مگر ان میں سب سے زیادہ مکمل ابو حنیفہ دینوری کی کتاب  
ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُسے ان روایات کے اوپر جو اس باب میں عربوں سے منقول ہیں اور  
جو اشعار و اسجاع اس باب میں ان سے مروی ہیں دوسرے مصنفین کتب انواء سے زیادہ معرفت  
تامہ حاصل تھی۔)

۴۔ ابن قتیبہ : کتاب الانواء

۵۔ ابودیمان البیرونی : الآثار الباقیہ عن القرون الخالیہ ۔

۶۔ طبقات الامم ۔ ۷۰

۷۔ ابن خلدون : مقدمہ ۔ ۲۴۳

۸۔ کرشن بین : ایران بعد ساسانیان ۔ ۵۷۴ھ

۹۔ ابن خلدون : مقدمہ ۔ ۵۲۶

۱۰۔ طبقات الامم ۔

۱۱۔ ولہلم نیل : مختصر تاریخ فلسفہ یونان

12. Thilly :— History of Philosophy P. 118

۱۳۔ مختصر تاریخ فلسفہ یونان

14. Thilly :— History of Philosophy P. 118

15. Ibid. p. 118

17. Thilly : History of Philosophy. p. 118

19. Thilly : History of Philosophy. p. 119

20. Weber : History of Philosophy. p. 142

21. Thilly : History of Philosophy. p. 119

22. Craiton Milne : History of Egypt under Roman Rule. p. 95



۲۳۔ عیون الانباء فی طبقات الاطباء لابن ابی اصیبه : جلد ثانی - ص ۱۳۵)

25. M. De. Wulf; Scholasticism Old and New, p. 6
26. Ibid, p. 5
27. Ibid, p. 4
28. M. De. Wulf : Medieval Philosophy, p. 223
29. Ibid, p. 21
40. Thilly : History of Philosophy, p. 132
31. Draper : History of Intellectual Development of Europe, vol. II. p. 42.
32. Ibid, p. 42
33. Ibid, p. 30
34. Ibid, p. 36
35. Arnold : Legacy of Islam, p. 377
36. Draper : History of Intellectual Development of Europe, vol. II. p. 36
37. Ibid, p. 30
38. Arnold: Legacy of Islam, p. 375
39. F. Cajosi : History of Mathematics, p. 112
40. Ibid, p. 111
41. Ibid, 116
42. Ibid, p. 112
43. Ibid, p. 102
44. Ibid, p. 112
45. Ibid, 112
46. Thilly : History of Philosophy, p. 163
47. Ibid, p. 162

- |  |                     |
|--|---------------------|
| ۵۷۔ علق - ۵۴۰۳                               | ۴۸۔ الزمر - ۹       |
| ۵۸۔ وہلم نیسل : مختصر تاریخ فلسفہ یونان - ۲۳ | ۴۹۔ حجرات - ۱۳      |
| ۵۹۔ نعمان - ۲۰                               | ۵۰۔ فاطر - ۲۸       |
| ۶۰۔ جاثیہ - ۱۲                               | ۵۱۔ آل عمران - ۱۶۴  |
| ۶۱۔ جاثیہ - ۱۳                               | ۵۲۔ بقرہ - ۲۴۹      |
| ۶۲۔ بقرہ - ۲۹                                | ۵۳۔ بقرہ - ۳۱ - ۳۲۰ |
| ۶۳۔ یونس - ۱۰۱                               | ۵۴۔ توبہ - ۳۱       |
| ۶۴۔ اعراف - ۱۸۵                              | ۵۵۔ اعراف - ۱۵۷     |
| ۶۵۔ عنکبوت - ۲۰                              | ۵۶۔ عنق - ۱         |
| ۶۶۔ عنکبوت - ۱۹                              |                     |



الغزالی من رسائل الامام حجة الاسلام

الغزالی - ۱۵۷

۸۳ - الرحمن - ۸ - ۹

۸۵ - غزالی : مقاصد الفلاسفہ - ۳

۸۶ - " " " "

۸۷ - ابن حزم : کتاب الملل والنحل الجزء الثاني - ۹۵

۸۸ - ذاریات - ۵۶

۸۹ - انبیاء - ۲۵

۹۰ - بقرہ - ۲۱

۹۱ - اسراء - ۲۳

۹۲ - نساء - ۴۸

۹۳ - اسراء - ۷۰

۹۴ - بقرہ - ۲۹

۹۵ - ذاریات - ۵۶

۹۶ - احزاب - ۳۶

۹۷ - جامع الترمذی -

۶۷ - انعام - ۷۶ لغایت ۷۹

۶۸ - یونس - ۵

۶۹ - آل عمران - ۱۹۰

۷۰ - امام الدین الریاضی : التفریح فی شرح التفریح

۷۱ - انصاف - ۲

۷۲ - تنبیہ - ۲

۷۳ - تنبیہ - ۲ لغایت ۵

۷۴ - تازغات - ۳۰ لغایت ۳۳

۷۵ - عبس - ۲۲ لغایت ۳۲

۷۶ - غاشیہ - ۱۷ لغایت ۲۱

۷۷ - قمر - ۴۵

۷۸ - نحل - ۶۶

۷۹ - ملک - ۱۹

۸۰ - نحل - ۱۲۵

۸۱ - بقرہ - ۳۷

۸۲ - حدید - ۲۵

۸۳ - غزالی : تسطاس المستقیم مشمولہ الجواهر

(اسلام اور عصر جدید جنوری ۱۹۷۳ء - ۱۵)



## یونانی علوم کا مسلمانوں میں داخلہ

۱۔ یونانی جاننے والے مترجمین | ”یونانی علوم مسلمانوں میں کس طرح منتقل ہوئے“

یہ ایک دلچسپ سوال ہے۔

مستشرقین نے اپنے قومی تفوق کے ادعا کی بنا پر یونانی علم و حکمت اور ”مسلمانوں کی عقلی موٹگائیوں کے درمیان شامی عیسائیوں کو وسیط قرار دیا ہے: یعنی مسلمانوں نے علوم و فنون کی ترقی میں جو خدمات شائستہ بھی انجام دی ہوں، اصلادہ شامی عیسائیوں ہی کے شاگرد تھے۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ اس مفروضہ کے مقدمات سطحی ہیں اور مستشرقین کا استدلال سا<sup>منطقی</sup> تنقید کی کسوٹی پر پورا نہیں اُترتا۔

اس کے مقابلے میں مسلمان مورخین نے یونانی علم و حکمت کے مسلمانوں میں منتقل ہونے کی جزئیات و تفصیلات اسلامی تواریخ میں قلمبند کی ہیں اگرچہ منتشر طور پر۔ ان کا ماحصل یہ ہے کہ یونانی علوم مسلمانوں میں تین راستوں سے داخل ہوئے :-

(ا) طبقہ کتاب و دبیران کے ذریعے جو اکثر حالات میں نو مسلم ایرانی تھے۔

(ب) خلفاء و امارات کی تشجیع و تشویق اور سرپرستی میں پیشہ ور مترجمین کے ذریعے

جو یا تو عراق اور جندی ساپور کے مناظرہ تھے یا حران کے صابئی۔

(ج) اسکندریہ کے مدرسہ فلاسفہ کے مشائی معلمین کے ذریعے جو تیسری صدی کے

آخر میں انطاکیہ اور حران ہوتے ہوئے بغداد پہنچ گئے تھے۔



اس کی تفصیلی کیفیت ”یونانی منطق کے قدیم عربی تراجم“ اور ”فارابی کی منطق“ میں مذکور ہے۔ اس سلسلے میں جو کچھ کہا گیا اس کا ماحصل تو وہی مستشرقین کے محرز بالا مفروضہ کی تفصیل و تبسیط ہے جس پر تبصرہ مستشرقین کے مفروضہ کی تنقید میں کیا جائے گا مگر اس ضمن میں ایک عجیب بات دیکھنے میں آئی جس کا منشا حسب ذیل ہے۔

”مسلمان علماء فارسی سے مختلف اسباب کی بنا پر براہ راست واقف تھے۔ قدیم رومی زبان کے جاننے والوں کا ذکر بھی خال خال کتب تراجم میں نظر سے گذرا ہے۔ لیکن یونانی کے جاننے والے علماء کا تذکرہ شاید نظر سے نہیں گزرا“

اس خیال کی اور اسی طرح دوسرے خیالات کی تائید میں ابن النذیم، ابن القفطی، ابن ابی اُصیبہ وغیرہ کا حوالہ دیا گیا ہے :-

”الفصل، فہرست ابن ندیم، تاریخ الحکماء، عیون الانباء اور دوسری تراجم و تاریخ کی کتابوں سے بھی اس رائے کی تائید میں مدد ملتی ہے“

لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ ان مآخذ و مصادر کے مطالعہ کی یا تو زحمت نہیں فرمائی گئی یا فرمائی گئی تو ان کی تصریحات کو اس درجہ ناقابل اعتناء سمجھا گیا گویا نہ ہونے کے برابر ہیں۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے)

(۱) اُصولاً یہ امر قابل غور ہے کہ جو یونانی علوم مسلمانوں میں منتقل ہوئے وہ صرف فلسفہ اور طب ہی میں منحصر نہ تھے۔ اُن کا بڑا حصہ ریاضیات پر مشتمل تھا۔ پھر ریاضیات میں مشغولیت عملی اذہان کا حصہ ہے اور سریانی علماء [شامی عیسائی] جنہیں یونان اور اسلام کے درمیان وسیط قرار دیا جاتا ہے، مذہبی موشگافیوں میں مشغول تھے۔ انہیں ان Exact Sciences کے مطالعہ کی فرصت کہاں۔

اس بات کی تائید قدیم سریانی ادب کی تواریخ سے ہوتی ہے۔ سریانی ادب کی

۱۔ معارف اعظم گٹھ بابت اپریل مئی جون جولائی ۱۹۵۴ء ۲۔ معارف اعظم گٹھ بابت نومبر دسمبر ۱۹۵۴ء جنوری فروری مارچ اپریل ۱۹۵۵ء



تاریخوں میں منطق، فلسفہ، طب اور دیگر عرفانی علوم *Occult Sciences* کے تراجم و تصانیف کا ذکر ہے مگر ہندو دہیئت کی کسی مہتمم بالشان کتاب مثلاً اصول اقلیدس، مخروطات، ابلونیوس وغیرہ کے سریانی ترجمہ کا پتہ نہیں چلتا۔ اس سلسلے میں دو باتیں قابلِ لحاظ ہیں (۱) مشرقی (سریانی بولنے والے) عیسائیوں کو خواہ وہ نسطوری ہوں یا یعقوبی منطق و فلسفہ سے براہ راست کوئی دلچسپی نہ تھی بلکہ وہ ان علوم کو اپنے مذہبی معتقدات و فرقہ وارانہ موافق کی تائید و تشبیہ کے لئے سیکھتے تھے اور چوں کہ نسطوری تعلیمات دوسرے مسیحی فرقوں کے برخلاف زیادہ قرنِ عقل تھیں اس لئے ان کی تائید و تشبیہ کے لئے نسا طرہ یونانی فلسفہ سے مدد لیتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ ہر نسطوری مبلغ جس طرح مسیحیت کا مبشر تھا اُسی طرح یونانی فلسفہ کا معلم بھی تھا۔ اس طرح ارسطو کی بہت سی کتابیں اور ان پر بعد کے مفسرین نے جو تعلیقات لکھی تھیں سریانی زبان میں منتقل ہوئیں۔ اس نسطوری ترجمہ کی تحریک کا آغاز پانچویں صدی مسیحی میں ”ایباس“ نے کیا جس نے سب سے پہلی مرتبہ فروریوس کی ایسا غوجی کا سریانی میں ترجمہ کیا تھا۔

بوشترک Baumstreck کی ”تاریخ ادب سریانی“ سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرقِ قریب (میسوپوٹامیہ - سریا اور مغربی ایران) میں طب کی تعلیم کا رواج نہ تھا۔ طب کی تعلیم صرف اسکندریہ کے مدرسہ کے ساتھ مخصوص تھی جہاں یاقبہ *Monophysites* کا غلبہ تھا نسطوری علماء علی العموم علوم فلسفہ ہی کے ساتھ اعتنا برتتے تھے۔ وہ یونانی فلاسفہ کی کتابوں، بالخصوص ارسطاطالیسی منطق اور اس کی شروح کو یونانی سے سریانی میں منتقل کیا کرتے تھے۔

بعد میں یعقوبی عیسائیوں نے بھی منطق و فلسفہ کے ساتھ اعتنا شروع کر دیا اور ان کے مشاہیر علماء نے بھی فلسفہ و حکمت کی کتابوں کا سریانی میں ترجمہ کرنا شروع کیا۔ ان میں

لے معارف جون ۱۹۵۹ء صفحہ ۳۴ ۳۵ ایضاً ص ۳۴



سرجیوس راس عینی زیادہ مشہور ہے۔ اسی طرح نستوری علماء نے طب کے ساتھ اعتنائاً کیا اور غالباً یہ اقتنا خسرو انوشیرواں (۵۳۱-۵۷۲) کے عہد میں جندی ساپور کے مدرسہ کے قیام کے بعد بہت زیادہ بڑھ گیا چنانچہ صدر اسلام میں جندی ساپور کے مدرسہ طب اور اس کے بیمارستان پر ہی نستوری علماء چھائے ہوئے تھے۔ انھیں کو عباسی خلفائے بلا کر اپنا معالج خصوصی مقرر کیا اور انھیں کے ذریعے طب کی کتابیں عربی میں ترجمہ ہونا شروع ہوئیں۔

لیکن ریاضیات [بالخصوص ریاضیات اعلیٰ] کے ساتھ سریانی بولنے والے مسیحیوں میں کسی دلچسپی کا اظہار نہیں ملتا۔

(ب) عہدِ حاضر میں محققین نے ریاضی و ہئیت کی جن قدیم ادبیات عالیہ کو ایڈٹ کیا ہے ان کے مقدموں میں ان کتابوں کے قدیم مخطوطات نیز مختلف زبانوں میں ان کے تراجم کا بھی تفصیلی گوشوارہ دیا ہے۔ مثلاً ٹی۔ ایل۔ ہیٹھ T.L. Heath نے اصول اقلیدس کا ایک بہت اچھا ایڈیشن مرتب کیا ہے اس کے مقدمہ میں انھوں نے اقلیدس کے ان تمام تراجم کا ذکر کیا ہے جو مختلف زبانوں عربی، لاطینی، انگریزی، فرانسیسی، جرمن وغیرہ میں ہوئے ہیں مگر کسی سریانی ترجمہ کا ذکر نہیں کیا۔ کوئی اور مصنف بھی اصول اقلیدس کے کسی سریانی ترجمہ کا حوالہ نہیں دیتا۔ اس لئے وثوق کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ سریانی زبان میں اصول اقلیدس کا ترجمہ نہیں ہوا۔ اسی طرح بارہویں صدی مسیحی سے پیشتر اصول اقلیدس کے لاطینی ترجمہ کا بھی پتہ نہیں چلتا۔ اقلیدس کا قدیم ترین لاطینی ترجمہ جو عرصے تک رومن دنیا میں مقبول رہا، بولہیوس *Commentary* کا تھا مگر یہ اصول اقلیدس کے ابتدائی مقالوں کی تلخیص تھی۔ کامل اقلیدس کا لاطینی میں ترجمہ پہلی بار بارہویں صدی مسیحی میں ہوا حالانکہ اس سے پہلے عربی میں اقلیدس کے کم و بیش پانچ ترجمے ہو چکے تھے [اور واقعہ تو یہ ہے کہ اقلیدس کے یہ لاطینی تراجم براہ راست یونانی سے نہیں بلکہ عربی ترجمے سے ماخوذ تھے]

۱۵۲ *Euclid's Elements* vol I ed. ۱۵۲۰ ایضاً جلد اول ص ۹۲

۱۵۳ ایضاً جلد اول ص ۹۳



غرض جس وقت مسلمانوں میں اقلیدس کا ترجمہ ہوا دنیا میں نہ اصول اقلیدس کا سرکاری ترجمہ موجود تھا نہ لاطینی ترجمہ۔ اسی طرح یونانی ہندسہ ہیئت کی دیگر ادبیاتِ عالیہ کے سریانی یا لاطینی تراجم بھی نہیں ہوئے تھے۔

مگر یونانی علوم کی پہلی کتاب جو عربی میں ترجمہ ہوئی وہ اصول اقلیدس تھی۔ ابن خلدون لکھتا ہے۔

”کتاب اقلیدس ..... اول اصول اقلیدس یونانی کتابوں میں سب سے ماتجم من کتب اليونانین پہلی کتاب ہے جس کا خلیفہ منصور عباسی فی الملة ایام ابی جعفر المنصور“ کے زمانہ میں عربی میں ترجمہ ہوا۔

اس کے بعد ہارون الرشید [۱۷۰-۱۹۳ ہجری] کے زمانہ میں براہ کی سرپرستی کے اندر حجاج بن یوسف بن مطر نے پوری اقلیدس (۱۳ مقالے) کا ترجمہ کیا جدید تحقیقات ثابت کیا ہے کہ حجاج بن یوسف کا ترجمہ اقلیدس حوت بحوث یونانی اصل کی عربی نقل ہے۔ ظاہر ہے کہ منصور عباسی کے زمانہ کے ترجمہ اقلیدس یا حجاج کے تراجم اقلیدس [نقل ہارونی اور نقل مابونی] کی اصل نہ سریانی ہے نہ لاطینی۔ اس لئے یقیناً یہ ترجمہ براہ راست یونانی سے ہوئے تھے اور اس کے بعد یہ تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں ہے کہ عہد منصور کی تراجم اقلیدس اور حجاج بن یوسف بن مطر یونانی زبان بہت اچھی طرح مانتے تھے۔

تیسری صدی ہجری کے نصف آخر میں سحن بن حسین نے از سر نو اقلیدس کا عربی میں ترجمہ کیا اور ثابت بن قرہ نے اس پر اصلاح دی۔ ٹی۔ ایل۔ ہیٹھ نے موکل طور پر اس بات کی تصریح کی ہے کہ اسحق نے براہ راست یونانی سے ترجمہ کیا تھا۔ نیز ثابت بن قزح نے اقلیدس کے متعدد یونانی نسخوں کو سامنے رکھ کر اس پر اصلاح دی تھی :-

*There seems no doubt that Ishag, who must have known Greek as well as his father, made his translation direct from the Greek.... Hadist undoubtedly consulted Greek/mss. for the purpose of*

۱۰ مقدم ابن خلدون ص ۱۷



his revision. This is expressly stated in a marginal note by a Hebrew version of the Elements made from Israh.

اس بات میں کوئی شک معلوم نہیں دیتا کہ اسحق نے جو اپنے باپ کی طرح یونانی زبان جانتا تھا، اپنا ترجمہ براہ راست یونانی سے کیا تھا۔۔۔۔۔ بلاشبہ ثابت ہے اس ترجمہ کی اصلاح کے واسطے یونانی نسخوں سے مراجعہ کیا تھا۔ اسحق کے ترجمہ اقلیدس سے عبرانی زبان میں جو ترجمہ کیا گیا تھا اس کے حاشیہ میں اس بات کو صاف صاف بیان کیا گیا ہے لیکن اقلیدس کا وہ عبرانی ترجمہ ہمارے سامنے نہیں ہے اور نہ اس تک رسائی کا بظاہر امکان ہے۔ مگر محقق طوسی کی تحریر اقلیدس موجود ہے محقق نے نویں مقالے کی اکتیسویں شکل کے آخر میں حسب ذیل نوٹ دیا ہے:-

”سہی عن ثابت ان هذا الشکل والذی قبلہ لم یكونا فی النسخ الیونانیة“  
ثابت بن فرہ سے روایت ہے کہ یہ شکل اور اس سے پہلے والی شکل (مقالہ تاسعہ کی تیسویں اور اکتیسویں شکلیں) یونانی نسخوں میں نہیں تھیں۔

عرض اُصول اقلیدس کے یہ ترجمہ براہ راست یونانی اقلیدس سے ہوئے تھے [اقلیدس کے مزید تراجم کا ذکر آگے آ رہا ہے] یہی حال مخروطات و متوسطات اور ریاضی و ہیئت کی دوسری کتابوں کا ہے جو یونانی اصل ہی سے ترجمہ ہوئی تھیں۔ اس لئے ان کے مترجمین یقیناً یونانی زبان جانتے تھے۔ پھر ان کتابوں کے جو عربی تراجم آج موجود ہیں وہ یونانی اصلوں سے سرمختلف نہیں ہیں۔ لہذا ماننا پڑے گا کہ ان کتابوں کے مترجم نہ صرف یہ کہ یونانی زبان سے شناساتھے بلکہ اس کے حید عالم بھی تھے۔ (اس بات کی مزید تفصیل آگے آرہی ہے کہ اس زمانہ کے علمی حلقوں میں یونانی زبان و ادب جاننے کا بہت زیادہ رواج تھا)

(۲) منطق میں بھی سریانی زبان کے اندر صرف فروریوس کی ایساغوجی اور آرسطوی

۱۲۲ The thirteen Books of Euclid vol I pg 75-76  
تحریر اقلیدس مطبوعہ طہران ۱۲۲



اٹھ کتابوں میں سے ڈھائی تین کتابیں ترجمہ ہوئی تھیں لیکن چوتھی صدی ہجری میں ارسطو کی باقی منطقی کتابوں کا بھی عربی میں ترجمہ ہوا۔ ان پر شرح و تفسیر لکھی گئیں۔ نیز منطق کی اور کتابوں کے بھی ترجمہ ہوئے۔ ظاہر ہے یہ عربی تراجم مستقلاً سریانی تراجم پر مبنی نہیں تھے بلکہ یونانی سے براہ راست یا بالواسطہ ماخوذ تھے۔ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

(الف) مسیحیت اور منطق پر پابندی | چوتھی صدی مسیحی میں مسیحیت رومن سلطنت کا مملکتی مذہب قرار پائی۔ مسیحی پیشواؤں نے نہ صرف قدیم مذاہب کے پیروؤں کو اپنے تعصب و عناد کا شکار بنایا بلکہ علم و حکمت کے تعلیم و تعلم پر بھی پابندی لگائی۔ منطق کی تعلیم کا بڑا حصہ ممنوع قرار پایا۔ اس کی تفصیل ابن ابی اصبیحہ نے خود فارابی سے نقل کی ہے۔

جاءت النصرانیہ ..... نصرانیت کا زمانہ آیا ..... تمام مذہبی پیشوا

واجتمعت الاساقفہ وتشاوروا جمع ہوئے اور مشورہ کیا کہ اس تعلیم سے کتنا

فیما یترک من هذا التعلیم وما حصہ باقی رکھا جائے اور کتنا مسترد کر دیا جائے

یبطل فرادا ان یعلم من کتب پس یہ رائے قرار پائی کہ منطق کی کتابوں میں

المنطق الی آخر الاشکال الوجودیہ سے "اشکال وجودیہ" کے اختتام تک تعلیم

ولا یعلم ما بعدہ لانہم سرأوا زی جائے اور اس کے بعد کے مباحث نہ پڑھائے

ان فی ذلک ضرراً علی النصرانیہ جائیں کیوں کہ ان کی رائے میں اس نصرانیت

..... الی ان کان الاسلام کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا ..... یہاں

بعدہ بمدۃ طویلة ..... تک کہ عرصہ دراز کے بعد اسلام کا زمانہ آیا

وکان الذی یتعلم فی ذلک الوقت ..... اور اس وقت تیسری صدی ہجری

الی آخر الاشکال الوجودیہ کے آخر میں "اشکال وجودیہ" کے اختتام

تک تعلیم کا رواج تھا۔

لہ طبقات الاطباء لابن ابی اصبیحہ جلد ثانی ص ۱۳۵



اور اس کے بعد کی منطقی تعلیم ممنوع تھی اور ”الجزء الذی لا یقرأ“ کہلاتی تھی۔ فارابی کہتا ہے۔

”وکان یسمی ما بعد الاشکال“ اور اشکال وجودیہ کے بعد کا حصہ ”الجزء الوجودیۃ الجزء الذی لا یقرأ“ الذی لا یقرأ“ کہلاتا تھا۔

فارابی کی اس روایت کی تصدیق میں ڈاکٹر ماکس مایر ہوف Max Meyerhof نے اپنے مشہور مقالہ ”اسکندریہ سے بغداد تک“ کے اندر رینان Renan اور اسٹینشنیڈر Steinschneider کا حوالہ دیا ہے جو کہتے ہیں کہ ارغانون یا منطق کے سریانی تراجم ہمیشہ تحلیلات انلی [انالوطیقا] کی ساتویں فصل پر ختم ہو جاتے ہیں۔ نیز یا پنچویں صدی سے جب کہ منطوری ترجمہ کی تحریک کا آغاز ہوا [یعنی یروڈوس انطاکی کے زمانہ سے] تحلیلات اولی [کتاب القیاس] کے سوانہ اور کچھ ترجمہ ہوانہ کسی اور کتاب کی تفسیر لکھی گئی۔ یہی انداز یعقوبی Monophysites فرقے کے علماء مثلاً جورجوس سقف العربیہ وغیرہ کا بھی رہا۔ وہ بھی اس جزء کے علاوہ نہ کسی اور چیز کی شرح کرتے ہیں نہ ترجمہ لے۔

اسی رسم پر فارابی کے زمانہ تک مسلمان مترجمین و مفسرین کتب منطق نے عمل کیا۔ ابتدائی تین صدیوں میں قاطیغوریاس Categoriae باری ارمینیاس Paris Hermenica اور انالوطیقا اولی Prima Analytica کے ترجمے ہوئے، تلخیصیں لکھی گئیں، جوامع تیار ہوئیں اور شرح و تفاسیر لکھی گئیں مگر بعد کی پانچ کتابوں [ابو یقظیقا (کتاب البرہان) طوطیقا (کتاب الجدل) سوفسطیقا (کتاب المحکمۃ المومھ) ریطوریقا (کتاب الخطابۃ) اور ابوطیقا (کتاب الشعر) کے ساتھ کسی نے اعتنا نہیں کیا۔ قاطیغوریاس کے مروجہ نسخہ کو حنین بن اسحق نے عربی میں ترجمہ کیا باری ارمینیاس کو اُس کے بیٹے اسحاق نے باپ کے سریانی ترجمہ سے عربی میں نقل کیا اور انالوطیقا کو تیار دوس نے عربی میں ترجمہ کیا اور حنین نے اُس پر اصلاح دی۔

لہ طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد ثانی ص ۱۳۵ ۱۳۶ التراث الیونانی ص ۲۵۰



غالباً عربی تراجم سریانی سے ہوئے اگرچہ اس سے پہلے دوسری صدی کے ربع ثالث میں سلمہ حرانی نے ان تینوں کتابوں در فروریوس کی ایساغوجی کا براہ راست یونانی سے ترجمہ کیا تھا۔  
 (ب) رسم قدیم سے بغاوت | منطقی تعلیم کی رسم قدیم کے خلاف سب سے پہلے فارابی نے بغاوت کی اور اُس نے اصرار کر کے اپنے اُستاد یوحنا بن حیلان سے کتاب البرہان بھی پڑھی۔ اس کے بعد مسلمانوں میں ”الجزء الذی لا یقرأ“ کے پڑھنے پڑھانے کا بھی رواج ہو گیا۔ ابن ابی اُصیبہ نے لکھا ہے :-

”قال ابو نصر الفارابی عن نفسه انه تعلم من يوحنا بن حيلان الى آخر كتاب البرهان... وصار الرسم بعد ذلك حيث صار الامر الى معلمي المسلمين ان يقرأ من الاشكال لوجوده الى حيث قلنا الانسان ان يقرأ“  
 ابو نصر فارابی نے اپنے متعلق لکھا ہے کہ اُس نے یوحنا بن حیلان سے کتاب البرہان کے خاتمہ تک پڑھا..... پھر جب منطق کی تعلیم مسلمان معلمین فلسفہ میں آئی تو یہ رسم ہو گئی کہ طالب علم اشکال وجودیہ کے بعد (الجزء الذی لا یقرأ سے) جس قدر حصہ پڑھ سکتا ہو پڑھ لے۔

چنانچہ سب سے پہلے تیسری صدی میں حنین بن اسحق اور اُس کے بیٹے اسحق بن حنین نے ابود بقیطہ کو سریانی میں ترجمہ کیا اور اس سریانی ترجمہ سے فارابی کے معاصر متی بن یونان نے عربی میں ترجمہ کیا۔ اسی طرح اسحق بن حنین نے طوسی کا سریانی میں ترجمہ کیا اور یحییٰ بن عدی نے جو فارابی کا شاگرد تھا سریانی سے عربی میں ترجمہ کیا سو فسطیقا کو ابن ناعمہ اور متی بن یونان نے سریانی میں ترجمہ کیا اور یحییٰ بن عدی نے توفیلی *Metaphysics* سے عربی میں ترجمہ کیا۔ ریطوریقا کو اسحق بن حنین نے عربی میں ترجمہ کیا۔ بو طیقہ کو متی بن یونان نے ترجمہ کیا۔

۱۳۵۰ م معارف جولائی ۱۹۵۴ء ص ۵۵ ۱۳۵۰ طبعات الاطباء لابن ابی اُصیبہ ص ۱۳۵



ابودیقطیقا پر پہلے کنڈی نے شرح لکھی تیسری صدی کے آخر یا چوتھی صدی کے آغاز میں متی بن یونان اور فارابی نے اس پر شروح لکھیں طوبیقا پر فارابی نے شرح لکھی۔ یونانی حکماء میں سے طوبیقا پر امونیوس اور اسکندر افروڈیسی نے جو شرح لکھی تھی اُس کا عربی ترجمہ اسحق بن حنین نے کیا۔ دوسرا ترجمہ ابو عثمان دمشقی نے کیا۔ سوفسطیقا کی تفسیر پہلے کنڈی نے کی پھر قویری نے۔ ریطوریکا کی تفسیر فارابی نے کی اور ابوطیقا کی تلخیص کنڈی نے کی۔ ان میں قدیم ترین کنڈی ہے اُس نے ابودیقطیقا پر شرح لکھی، سوفسطیقا پر شرح لکھی اور ابوطیقا کی تلخیص کی۔ کنڈی حنین بن اسحق اور اسحق بن حنین سے مقدم ہے جنہوں نے ابودیقطیقا کو سریانی میں ترجمہ کیا۔ اور متی بن یونان سے تو بہت زیادہ مقدم ہے جس نے سوفسطیقا کو سریانی میں اور ابوطیقا کو عربی میں ترجمہ کیا۔ لہذا کنڈی کے زمانہ میں کسی سریانی ترجمہ کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اب سواں یہ ہے کہ کنڈی نے یہ شروح اور تلخیص کس متن سے کیں یہاں اس بات کے تسلیم کے بغیر چارہ نہیں ہے کہ یا تو کنڈی کے پیش نظر ان کتابوں کے عربی تراجم تھے جو بعد میں غیر معروف ہو گئے مگر جو براہ راست یونانی سے کئے گئے تھے یا کنڈی نے ان کتابوں کی یونانی اصلوں کو سامنے رکھ کر ان کی شروح اور تلخیص لکھیں [غالباً یہ موخر الذکر شق زیادہ قرین قیاس ہے اس کی تفصیل آگے آئے گی] رہے حنین بن اسحق اور اسحق بن حنین تو درمنزجین عہد اسلام کے گل سرسبد ہیں خواہ براہ راست یونانی سے عربی میں ترجمہ کریں جیسا کہ ریاضی و ہندسہ کی کتابوں کے سلسلے میں کیا یا سریانی کے واسطے سے کریں، بہر حال یونانی سے واقف تھے۔ اسی طرح متی بن یونان بھی سریانی کے علاوہ یونانی میں دستگاہ کامل رکھتا تھا، اُس نے نہ صرف اسحق کے سریانی ترجمہ ابودیقطیقا اور ابوطیقا کو عربی میں نقل کیا بلکہ خود سوفسطیقا کو یونانی سے سریانی میں ترجمہ کیا۔

۱۔ الفہرست لابن الندیم ص ۲۶۹-۲۷۰



بہر حال ارسطاطالیسی منطق کی باقی پانچ کتابوں کے ترجمے ایسے لوگوں نے کئے جو ”مترجمین عہد اسلام“ کے حلقہ سے تعلق رکھتے تھے اور یونانی کے جید عالم تھے۔ ارسطاطالیسی منطق کی کتب ثمانیہ کے علاوہ اور بھی منطق کی کتابیں تھیں مثلاً جالینوس کی ”کتاب البرہان“ جو عہد اسلام سے پیشتر سریانی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھیں لیکن مترجمین اسلام کی سعی و اعتناء سے اپنی یونانی اصل میں دریافت ہو کر ترجمہ ہوئیں۔ جالینوس کی کتاب البرہان کو سب سے پہلے جبریل بن نجیشوع نے تلاش کرایا اور بڑی زحمت کے بعد ایوب اس کے کچھ مقالے حاصل کر کے اُن کا ترجمہ کیا۔ بعد ازاں حنین بن اسحق نے بڑی جدوجہد کے بعد اُس کے کچھ مزید مقالے تلاش کئے چنانچہ ابن ابی اُصیبہ لکھتا ہے :-

”کتاب البرہان .... قال حنین ولم یقع الیٰ ہکذا لغایۃ الیٰ احد مت اهل دھرنا لکتاب البرہان نسخۃ قامۃ بالیونانیۃ علی ان جبریل قد کان عنی بطلبہ عنایۃ شدیدۃ و طلبۃ انا بغایۃ الطلب فلم اجد منہ شیئاً الا بد مشق نحو اُمت نصفہ .... وقد کان جبریل ایضاً وجد منہ مقالات .... و ترجمہ الیٰ یوب ما وجد منہما .... و ترجمہ علی بن یحییٰ ما وجد منہما ...“

کتاب البرہان .... حنین نے کہا ہے کہ آج تک ہمارے معاصرین میں سے کسی کو یونانی زبان میں کتاب البرہان کا مکمل نسخہ نہیں ملا۔ حالانکہ جبریل نے اس کی تلاش میں بہت زیادہ اعتناء کیا تھا اسی طرح میں نے بھی اسے بہت زیادہ ڈھونڈا .... مگر مجھے صرف دمشق میں اس کا کوئی نصف حصہ دستیاب ہوا جبریل کو بھی کچھ مقالے ملے تھے ... جن کا ترجمہ اُس کے ایماء سے ایوب نے کیا تھا .... اُنھوں نے مقالے سے گیارہویں مقالے تک جو حصہ دستیاب ہوا اس کا ترجمہ ”یوب بن یحییٰ نے اور بارہویں مقالے سے پندرہویں مقالے تک کا ترجمہ اسحق بن حنین نے عربی میں کیا



المقالة الثامنة الى المقالة  
الحادية عشر وترجم اسحق  
بن حنين من المقالة الثانية  
عشر الى المقالة الخامسة عشر  
الى العربية<sup>۱</sup>

اسی طرح ارسطاطالسی فلسفہ کی بہت سی کتابیں تھیں جو سریانی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھیں مگر عربی میں ان کا ترجمہ ہوا جو یقیناً یونانی اصل سے براہ راست ہوا ہوگا۔ مثلاً ارسطو کی ”کتاب الآثار العلویہ“ پر اسکندر افروڈیسی نے شرح لکھی تھی مگر یہ شرح متقدمین و متاخرین میں سے کسی نے بھی سریانی میں ترجمہ نہیں کی لیکن اس کا عربی میں ترجمہ ہوا چنانچہ ابن الندیم لکھتا ہے:-

الکلام علی الآثار العلویہ... کتاب الآثار العلویہ..... اسکندر  
... وللا سکندر شرح نقل<sup>۲</sup> افروڈیسی نے اس پر شرح لکھی تھی۔ یہ شرح  
الی العربی وینقل الی السریانی<sup>۳</sup> عربی میں ترجمہ ہوئی مگر اس سے پہلے سریانی  
میں ترجمہ نہیں ہوئی تھی۔

(۳) مترجمین عہد اسلام کی ایک بڑی تعداد صائبہ حران پر مشتمل تھی جو دوسری زبانوں کے ساتھ ساتھ یونانی میں بھی بہارت تامہ رکھتے تھے، حرانی مترجمین کے علاوہ اور بھی مترجمین یونانی جانتے تھے، کیوں کہ اس کی تعلیم کا مشرق قریب میں عرصے سے رواج تھا۔ اس کی تفصیل یہ ہے:-

سکندر کے حملہ کے بعد سے جنوبی مغربی ایشیا کی ثقافتی زبان یونانی ہو گئی تھی۔ شاہان اشکانی یونانی زبان اور اس کی ادبیات کا احترام اس حد تک کرتے تھے کہ اس میں

۱۔ طبقات ابن ابی نعیم جلد اول ص ۲۵ الفہرست ص ۳۵



پرستش کا شائبہ پایا جاتا تھا۔ مشتاق یونان Phil Hellenes کا لقب جسے بادشاہ ہنر دار  
 Alcibiades اول نے اختیار کیا تھا اس کے جانشینوں نے بھی برقرار رکھا۔ جب شاہ  
 اردوان Orontes اول نے رومن سپہ سالار کراسوس پر فتح پائی تو حکم دیا کہ یوری پائڈ  
 Euripides کا یونانی ڈرامہ بیکائی Becciae اُس کے سامنے کر کے دکھایا جائے۔ بعض اشکانی  
 بادشاہوں کے یونانی زبان میں لکھے ہوئے کتبے اب تک باقی ہیں۔ یونانی زبان اُن کی  
 سلطنت کے بعض حصوں کی ملکی زبان تھی۔ ساسانی خاندان کے ابتدائی بادشاہوں نے  
 بھی پہلوی کے ساتھ ساتھ یونانی زبان کو اپنے کتبوں میں استعمال کیا ہے۔ غرض یونانی زبان  
 کو مشرقِ قریب میں قدیم زمانہ سے مقبولیت حاصل تھی۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ شاہ پور نے یونان  
 سے فلسفہ و حکمت کی کتابیں منگوا کر فارسی میں ترجمہ کرائیں۔ بعد میں بھی امتدادِ زمانہ کے  
 باوجود یونان پسندی ایران کے ادبی مزاج سے بالکل فہم نہیں ہوئی اور پانچویں صدی کے بعد  
 تو نستعلیق کے فروغ نے اس میں جان ڈال دی تا آنکہ چھٹی صدی میں خسرو انوشیروان  
 کی علم دوستی سے یہ اپنے معراجِ کمال کو پہنچ گئی اس کے نتیجے میں جندی ساہور کا مدرسہ ظہور میں  
 آیا جو اسلامی ثقافت (بالخصوص مسلمانوں میں یونانی علوم کی نشر و اشاعت) کا جرثومہ  
 اور مخزما یہ ہے۔

اپنے ایرانی پیشروں سے مسلمانوں نے بھی یونان پسندی ورثہ میں پائی۔ اسی لئے منصور  
 (۱۳۶ - ۱۵۸) کے زمانہ میں جب اصولِ اقلیدس پہلی مرتبہ دربار میں آئی تو اسے یونانی سے  
 عربی میں ترجمہ کرانے کے لئے کوئی دقت نہیں ہوئی۔

قومی و ملکی تعصب کی وجہ سے ایران میں یونان پسندی کو دقتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ تاہم عراق میں حران ایسا مقام تھا جو یونانی ثقافت کے پرستاروں کا آخری ملجأ و ماویٰ  
 تھا۔ اسی وجہ سے حران کے پڑوسی اُسے مدینۃ الیونانیین - Hellenopolis کہتے تھے۔ اور اسی وجہ

سے ایران بعہد ساسانیوں سے التراثِ یونانی سے



سے ریاضی و ہیئت کے اکثر علماء حرانی صابئی تھے حافظ ابن تیمیہؒ نے ”الرد علی المنطقیین“ میں لکھا ہے :-

فان حران كانت دار هؤلاء الصابئة . . . . . وكان بها هيكل لعله الاولی . . . . .  
 کیوں کہ حران ان صابیوں کا ملک تھا . . . . .  
 . . . اور اسی میں علت اولی کا مندر ہے  
 . . . . . اور یہی (صابئیت) مسیحیت سے  
 پہلے ان کا مذہب تھا۔ پھر نصرانیت ان میں  
 پھیل گئی مگر یہ مشرک صابئی اب بھی باقی رہے  
 یہاں تک اسلام مبعوث ہوا اور اس شہر میں  
 اسلامی سلطنت کے عہد میں بھی آخر تک  
 صابئی اور فلسفی لوگ بود و باش رکھتے رہے  
 انھیں لوگوں میں سے وہ صابئی تھے جو بغداد  
 میں طبیب اور کتاب (ملازمین سکرٹریٹ)  
 کی حیثیت سے رہتے تھے اور ان میں سے بہت  
 سے لوگوں نے اسلام قبول نہیں کیا۔  
 بہر حال اکثر مترجمین اسی حران کے رہنے والے تھے اور اس لئے یقیناً یونانی زبان

سے واقف تھے۔

ان الرد علی المنطقیین ص ۲۸

(برہان دہلی، جولائی ۱۹۵۹ء)







ابن علی العاصمی من السیانیة الى الله <sup>نہ</sup> کیا کرتا ہے۔

فارسی سے نیز ہندی و سنی سے ترجمہ کر نویسوں کا اس نے اسماء النقلة من العاصمی الى العربی "اور نقلۃ الهند والنبط" کے عنوان سے علیحدہ ذکر کیا ہے۔ لہذا "اسماء النقلة من اللغات الى اللسان العربی" کے عنوان کے تحت "اصطفتن القديم" سے لیکر "بائیل" تک اور "حنین" سے لیکر "تفلیسی" تک جن مترجمین کے نام ثبت کئے ہیں وہ سریانی و غیرہ کے علاوہ ریاضی الاقل یونانی بھی جانتے تھے ورنہ بیچ میں محض سریانی جاننے والوں کے سریانی جاننے کی تصریح کیا معنی۔

پھر ان مترجمین میں سے بعض کے متعلق تو وہ تصریح بھی کرتا ہے کہ یونانی کے جید عالم تھے۔ مثلاً قسطابن لوقا کے بارے میں لکھتا ہے

قسطابن لوقا البعلکی جید النقل فہم قسطابن لوقا بعلکی بہت ہی اچھا مترجم ہے۔

باللسان الیونانی والسیانی والعربی یونانی، سریانی اور عربی زبانوں کا فصیح ہے۔

آگے چل کر قسطابن لوقا کے ذکر میں کہتا ہے:-

وہو قسطابن لوقا البعلکی... بارعانی اس کا نام قسطابن لوقا بعلکی ہے... بہت

علوم کثیرہ... فیصحا بالغة الیونانیۃ علوم میں کمال رکھتا ہے... یونانی زبان کا فصیح

وادیب ہے۔

اسی طرح حنین بن اسحق کے متعلق لکھتا ہے:-

حنین بن اسحق العبادی... حنین بن اسحاق عبادی... یونانی سریانی

فیصحا بالغة الیونانیۃ والسیانیۃ اور عربی زبانوں کا فصیح وادیب ہے۔ قدیم کتابوں

والعبیۃ داس البلاد فی جمع کی تلاش میں بہت سے شہروں میں گھولتا ہے

الکتب القدیمۃ ودخل بلد الروم ملک روم بھی گیا تھا۔ زیادہ تر ترجمے بنی ہوئی

۱۵ الفہرست ۲۴۱ ۱۵ الفہرست ۲۴۲ ۱۵ الفہرست ۲۴۳ ۱۵ الفہرست ۲۴۴ ۱۵ الفہرست ۲۴۵ ۱۵ الفہرست ۲۴۶



والکثر بقوله لبتی موسیٰؑ کے واسطے نے۔

اسی طرح اس کے بیٹے اسحق بن حنین کے بارے میں لکھا ہے :-

ابو یعقوب اسحق بن حنین فی بخارا بیه  
فی الفضل وصحة النقل من اللغة  
اور سریانی سے عربی میں صحیح ترجمہ کرنے کے واسطے  
الیونانیة والسیانیة الی العربیة<sup>۲۵</sup> میں اپنے باپ کے نقش قدم پر ہے۔

اسی طرح ابن القفطی حنین بن اسحاق کے ذکر میں لکھا ہے :-

حنین بن اسحاق الطیب النصافی  
... تعد فی جملة المترجمین لکتاب  
الحکمة واستخرجها الی السیانی  
والی العربی وکان فصلاً فی اللسان  
الیونانی و فی اللسان العربی<sup>۲۶</sup>  
یسانی طیب حنین بن اسحاق ... حکمت کی  
کتابوں کا سریانی اور عربی میں ترجمہ کرنے والوں  
میں محسوب ہوتا تھا۔ وہ یونانی زبان کا فصیح  
اور عربی زبان کا ادیب تھا۔

ابن القفطی اس کی یونانی وانی کے بارے میں مزید لکھا ہے :-

وتعلم لسان الیونانیة باصله وکان  
جلیلاً فی ترجمته<sup>۲۷</sup> اُس نے براہ راست یونانی زبان سیکھی اور اس کے  
ترجمہ میں بڑا پایہ رکھتا تھا۔

وہ یہ بھی لکھا ہے کہ حنین نے باہر جا کر یونانی زبان کے علماء سے یونانی زبان سیکھی تھی اور

اُس میں اتقان و احکام سہم پہنچایا تھا :-

ودخل حنین الی بلاد الروم لاجل  
تخصيل کتب الحکمة وتوصل فی  
تخصيلها غایة امکانه واحکم  
الیونانیة عند دخوله الی ملک البھارت  
حنین حکمت کی کتابوں کی تلاش میں روم  
کے شہروں میں گیا اور ان کتابوں کے  
حصول میں انتہائی کوشش کی۔ جب وہ  
اس نواح میں داخل ہوا تو اُس نے یونانی

لہ الفہرست ص ۴۴۲ ایضاً ص ۴۴۳ اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۱۱۸ ایضاً ص ۱۱۹۔



وحصل نقائس هذا العلم وعاد  
يا حسنہ منی موسیٰ ابن شاگرد و رغبت  
فی النقل من اللسان الیونا فی  
الی العربیہ<sup>۱۵</sup>

زبان میں احکام و اتقان ہم پہنچا یا اور اس  
علم کے جو اہر پاروں کو حاصل کیا اور لوٹ کر  
بنو موسیٰ بن شاگرد کے ساتھ رہا۔ انھوں نے  
اسے یونانی سے عربی میں ترجمہ کرنے کی ترغیب دی

اسی طرح وہ اُس کے بیٹے اسحاق کی یونانی دانی کے بارے میں لکھتا ہے:-

اسحق بن حنین بن اسحق .... فی  
منزلۃ ابیہ فی الفضل وصحۃ النقل  
من اللغۃ الیونانیۃ والسیانیۃ<sup>۱۶</sup>

اسحاق بن حنین بن اسحاق .... فضل و کمال  
اور یونانی و سریانی سے صحیح ترجمہ کرنے کے  
باب میں وہی مرتبہ ساری رکھتا ہے جو  
اس کے باپ کا تھا۔

اسی طرح وہ قسطنطین لوقا کے متعلق لکھتا ہے:-

قسطنطین لوقا البعلکی .... دخل  
الی بلاد الروم وحصل من تصانیفہ<sup>۱۷</sup>

قسطنطین لوقا بعلکی .... روم کے شہروں  
میں گیا اور ان کی بہت سی تصانیف حاصل  
الکثیر وعاد الی الشام واستدعی  
الی العراق لیترجم کتبا ویضعہا  
من لسان یونانی الی لسان العرب<sup>۱۸</sup>

کیں پھر شام میں واپس آیا وہاں سے عراق  
بلایا گیا تاکہ یونانی زبان سے عربی میں کتابوں  
کا ترجمہ کرے۔ وہ یعقوب بن اسحاق الکندی  
کا ہم عصر تھا۔

و عاصرا یعقوب بن اسحق الکندی<sup>۱۹</sup>

اسی عہد کا ایک اور مترجم حبیش بن الحسن الاعسم تھا جو حنین کے شاگردوں میں تھا۔ ابن  
لکھتا ہے کہ وہ بھی یونانی سے عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا۔

حبیش بن الحسن الاعسم ....

احد تلامیذ حنین و التاقلین

حبیش بن الحسن الاعسم ... حنین کے شاگرد

میں تھا۔ نیران لوگوں میں تھا جو یونانی اور سریانی

لہ اخبار الطار باخبارا کبارا<sup>۲۰</sup> ۱۵ ایف ۲۵ ۱۶ ایف ۲۵ ۱۷ ایف ۲۵ ۱۸ ایف ۲۵ ۱۹ ایف ۲۵



من اليونانی والسیانی الی العربی  
 وکان حنین یقدمه ویظمه ویصفه  
 ویرضی نقله وقیل من جملة سعادة  
 حنین صحبة حیث له فان اکثر ما  
 نقله حیث انب الی حنین<sup>۱</sup>  
 سے عربی میں ترجمہ کیا کرتے تھے حنین اُس کی  
 بڑی عزت کرتا تھا۔ تعریف کرتا تھا اُس کے  
 ترجموں کو پسند کرتا تھا اور اُسے اوروں پر  
 ترجیح دیتا تھا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ حنین کی خوشنودی  
 تھی کہ حیث اُس کی صحبت میں رہتا تھا کیونکہ  
 بہت سی کتابیں حنین نے ترجمہ کیا تھا  
 حنین سے منسوب ہو گئیں۔

آگے چل کر اُس کی تصانیف کے ذکر میں کہتا ہے:-

و لحیث هذا من التصانیف سوی  
 ما اخرجہ من اليونانی الی العربی<sup>۲</sup>  
 اس حیث کی تصانیف میں سوائے ان کتابوں  
 کے جن کو اُس نے یونانی سے عربی میں ترجمہ  
 کیا تھا (حسب ذیل ہیں)

حنین کا ایک اور شاگرد عیسیٰ بن یحییٰ بھی یونانی سے براہِ راست عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا۔  
 ابن النقطی لکھتا ہے:-

عیسیٰ بن یحییٰ بن ابراہیم من  
 تلامیذ حنین والناقلین المجیدین  
 من اليونانی الی العربی<sup>۳</sup>  
 عیسیٰ بن یحییٰ بن ابراہیم حنین کے شاگردوں  
 میں سے تھا اور یونانی سے عربی میں عمدہ قسم  
 کا ترجمہ کرنے والوں میں سے تھا۔

لیکن یونانی جاننے والے مترجمین کی یونانی دانی کا تذکرہ زیادہ وضاحت کے ساتھ ابن ابی  
 اُصیبہ نے لکھا ہے۔ وہ حنین کے متعلق کہتا ہے کہ وہ یوحنا سے طب پڑھتا تھا ایک دن یوحنا نے  
 اُسے طعنہ دیا جس سے بُرا مان کر وہ نکل کھڑا ہوا اور سب سے پہلے اسکندریہ کو جو یونانی علوم کا  
 گہوارہ تھا یونانی زبان سیکھی۔

لے اخبار العلماء باخبار الحکماء<sup>۴</sup> لے الفہم<sup>۵</sup> لے الفہم<sup>۶</sup> لے الفہم<sup>۷</sup>۔



وَتَعْلَمُ لِسَانَ الْيُونَانِيِّينَ بِالْإِسْكَانْدَرِيَّةِ  
وَكَانَ جَلِيلًا فِي تَرْجُمَةٍ وَهِيَ الَّتِي  
أَوْضَحَ مَعَانِي كُتُبِ الْبَقَرَاتِ وَالْزَيْتُونِ  
وَلَخَّصَهَا أَحْسَنَ تَلْخِصٍ وَكَشَفَ مَا  
اسْتَعْلَقَ مِنْهَا وَأَوْضَحَ مُشْكَلَاتَهَا<sup>۱۵</sup>  
اُس نے اسکندریہ جا کر یونانیوں کی زبان سیکھی۔  
وہ اُس کے ترجمہ میں بڑا اونچا مقام رکھتا تھا۔  
اُسی نے بقراط اور جالینوس کی کتابوں کے  
معانی و مطالب کی وضاحت کی اور اُن کی  
کتابوں کا بڑی خوبی سے اختصار کیا۔ اُن کے  
منفکات کو کھول کر بیان کیا اور اُن کی  
مشکلات کو واضح کیا۔

خین نے یونانی میں وہ کمال ہم پنیچا یا کہ جبرئیل بن نجیشوع اُس کی یونانی دانی سے متاثر  
ہو کر اسے ”استاد“ (یار بن) کے لقب سے یاد کرتا تھا اور کہا کرتا تھا کہ اگر خین زندہ رہا تو سر حبیب  
را اس عینی بھی جو یونانی سے سریانی میں ترجمہ کرنے والوں کا گل سرسبد ہے اُس کے سامنے  
ماند ہو کر رہ جائے گا۔

قَوْلُ اللَّهِ لَنْ مَدَلَهُ فِي الْعَمَلِ لِيَفْضَحَ  
سَرَّحَ - وَسَرَّحَ هَذَا الَّذِي  
ذَكَرَهُ جَبْرِئِيلُ هُوَ الرَّاسُ عَيْنِي  
وَهُوَ أَوَّلُ مَنْ نَقَلَ شَيْئًا مِنْ عِلْمِ الْوَحْيِ  
إِلَى اللِّسَانِ السِّيَانِي - وَيَفْضَحُ  
غَيْرَهُ مِنَ الْمُتَرْجِمِينَ<sup>۱۶</sup>  
خدا کی قسم اگر اس کی عمر ہوئی تو یہ سر حبیب کو  
بھی مات کر دے گا۔ اور جس سر حبیب کا جبرئیل  
نے ذکر کیا تھا وہ راس العین کا رہنے والا  
تھا اور اس نے سب سے پہلے روایوں کے  
علوم کو سریانی میں ترجمہ کیا تھا۔ اور  
سر حبیب کے علاوہ دوسرے مترجمین کو بھی  
مات کر دے گا۔

یوسف بن ابراہیم جو اس واقعہ کا راوی ہے کہتا ہے کہ جب جبرئیل بن نجیشوع نے خین  
کی یہ تعریف کی تو اُس نے مجھ سے کہا کہ یہ لو میں نے یونانی صرف و نحو کے ایک بحث ”فاعلات“

<sup>۱۵</sup> طبقات الاطبار لابن ابی اصیبعہ جلد اول ص ۱۸۹ <sup>۱۶</sup> ص ۱۸۹



پر رسالہ لکھا ہے جسے ابھی جبرئیل تک کو نہیں دکھایا اسے بجا کر ذرا یوحنا کو دکھانا اور جب وہ تعریف کرنے لگے تو بتانا کہ چین کی تصنیف ہے چنانچہ وہ اُسے لیکر یوحنا کے پاس پہنچا اور جب یوحنا کو یہ حال معلوم ہوا تو غدر معذرت کے بعد حنین کو پھر بلا لیا :-

فَلَمَّا قَرَأَ يوحنا تلكَ الفصولَ رَهِى  
التي تسميها البرنايونَ الفاعلات  
كثرتَ عجبُه وقالَ اترى المِسمَ اوحى  
في دهرنا هذا الى احد فقلت  
له في جواب قولَه ما اوحى في هذا  
الدهر ولا في غيرِه الى احد  
ولا كان المِسمَ الا احد من يوحى  
اليه فقال لي دعني من هذا القول  
ليس هذا الا خراج الاخراج  
مريد بروم القدس فقلت له  
هذا الاخراج حنين بن اسحق الذي  
طروته من منزلت . . . . .  
فَسَأَلَنِي التلطف لاصلاح ما  
بينهما ۱۱

اس کے بعد حنین نے یوحنا کے واسطے بہت سی یونانی زبان کی کتابوں کا سرمایہ اور عربی

لے جنات الالطبار لابن ابی اصبیہ جلد اول ص ۱۹۱



میں ترجمہ کیا :-

و نقل خین لا بن ماسویہ کتابا اور خین نے یوحنا بن ماسویہ کے واسطے بہت  
کثیرتہ و خصوصاً من کتب جالینوس سی کتابوں کا ترجمہ کیا بالخصوص جالینوس کی  
بعضہا الی اللغۃ السریانیہ و بعضہا کتابوں کا بعض کا سریانی زبان میں اور بعض  
الی العربیہ و کان خین اعلم اهل کا عربی زبان میں اور خین اپنے زمانہ کے لوگوں  
زمانہ باللغۃ الیونانیہ و السانیہ میں سب سے زیادہ یونانی سریانی اور فارسی جانتے  
والفارسیۃ و ادراۃ فیہم<sup>۱۵</sup> والا اور ان زبانوں میں سمجھ بوجھ رکھنے والا تھا۔

خین نے یونانی زبان میں یہ کمال ہم پہنچایا تھا کہ وہ تفریح کے وقت نہ سریانی کے اشعار گاتا  
تھا نہ عربی کے بلکہ ہومر کی ایڈ اور اوڈیسیے کے اشعار گنگایا کرتا تھا جو یونانی ادبیاتِ عالیہ کے شاہکا  
ہیں۔ یوسف بن ابراہیم نے جب اُسے ابن الحنفی کے رکان پر دیکھا تھا تو وہ ہومر کے اشعار  
پڑھ رہا تھا۔

”اذ بصرت بانسان له شعراء... یکایک میں نے ایک شخص کو دیکھا جس کے لیے  
... و هو یتردد و ینشد شعراً... لے بال تھے..... وہ ٹہل رہا تھا اور یونانی  
بالرومیۃ کلامیوس رئیس شعراء زبان میں ہومر کے اشعار گنگایا تھا جو یونانی  
الروم فثبتت لغتہ بنفمۃ خین شعراء کا گل سرسبد ہے اس کا ترنم خین کے  
فہفت بخین فاستجاب لی<sup>۱۶</sup> ترنم سے ملتا تھا تو میں نے خین کہہ کر آواز

دی اور اُس نے جواب دیا۔

یہی نہیں بلکہ خین نے یونانی گرامر پر ایک کتاب لکھی تھی جس کا ابن الندیم، ابن النفلی اور  
ابن ابی اصیبعہ سبھی نے ذکر کیا ہے یعنی

”کتاب احکام الاعراب علی مذهب الیونانیین“

لے بقات الطبار لا بن ابی اصیبعہ جلد اول ص ۱۸۵ ایضاً ص ۱۸۴۔



غالباً بحث "معلات" جسے حنین نے یوحنا کے پاس یوسف بن ابراہیم کے ہاتھ بھیجا تھا اس کا ایک جزو تھا۔ بہر حال یوحنا کی تحسین و تائید سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کوئی معمولی کتاب نہیں تھی جسے ہر یونانی داں لکھ سکے بلکہ ایک ایسے عمیری کی تصنیف تھی جسے یونانی گرامر کی جزئیات پر علی وجہ الکمال بصیرت حاصل تھی۔ پھر حنین نے یہ کتاب محض اظہارِ قابلیت کے لئے نہیں لکھی تھی بلکہ مترجمین اور دیگر تعلیم یافتہ حضرات کو یونانی زبان سیکھنے کے لئے ایک یونانی گرامر درکار تھی اور حنین نے اس ضرورت کو پورا کیا۔ بالفاظِ دیگر اُس زمانہ میں یونانی جاننے والے اور سیکھنے والے اہل علم کی ایک کثیر تعداد موجود تھی۔

اسی طرح اسحاق بن حنین کے بارے میں ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے :-

اسحق بن حنین..... فضل و کمال اور مختلف	اسحق بن حنین..... کان یلحق
زبانیں جاننے اور اُن میں فصاحت کے بارے	بابیہ فی النقل و فی معر فتہ
میں وہ اپنے باپ کے مانند تھا۔ صرف اتنا فرق	باللغات و فصاحتہ فیہا الا ان
ہے کہ اُس نے جو طب کی کتابیں ترجمہ کی ہیں	نقلہ للکتب الطبیۃ قلیل جداً
ان کی تعداد اُس نے جو ارسطو کی فلسفہ کی	بانسبۃ الی ما یوجد من کثرۃ نقلہ
کتابوں اور اُن کی شروع کو عربی میں ترجمہ	من کتب ارسطوطالیس فی الحکمۃ
کیلئے ان کے مقابلے میں بہت کم ہے۔	و شاورحما الی لغۃ العرب

اسی طرح قسطنطین بن یوحنا کے متعلق ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے :-

اور قسطنطین نے یونانیوں کی بہت سی کتابوں کو	"و نقل قسطا کتباً کثیرۃ من
عربی زبان میں ترجمہ کیا وہ بہت عمدہ مترجم	کتب الیونانیین الی اللغۃ العربیۃ
تھا یونانی سرمانی ہو عربی کا فصیح ادیب تھا	و کان جید النقل فیصفاً باللسان
اور اُس نے بہت سے ایسے ترجموں کی اصلاح	الیونانی و السیانی و العربی

لہ طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد اول ص ۳۳۰۔



واصله نقولاً كثيرًا واصله يوناني<sup>۱</sup> کی جن کی اصل یونانی تھی۔  
 قسطنطینیونائیوں کے مذہب کے متعلق بھی ایک مستقل کتاب ”کتاب شرح مذہب الیونانیین“  
 لکھی تھی۔

ابن ابی اصیبعہ نے یونانی سے براہِ راست عربی میں ترجمہ کرنے والوں کے ضمن میں ”نظیف القس  
 الرومی“ کے نام کی بھی تصریح کی ہے:-

نظیف القس الرومی کان خبیراً باللفاظ<sup>۲</sup> نظیف جو رومی پادری تھا۔ بہت سی زبانیں  
 وکان یقل من الیونانی الی العربی<sup>۳</sup> جانتا تھا اور یونانی سے عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا۔  
 ابن النقطی نے لکھا ہے کہ نظیف اور یوحنا القس دونوں نے یونانی زبان میں اقلیدس کا  
 ایک منفرد نسخہ دیکھا تھا:-

وذكر یوحنا القس انه راسی الشكل<sup>۴</sup> قیس یوحنا نے ذکر کیا ہے کہ اس نے وہ شکل  
 الذی اذاعا ثابت فی المقالة الاولی<sup>۵</sup> دیکھی تھی جس کے تحت ثابت بن فروہ نے دعویٰ کیا  
 وسمع ان له فی الیونانی و ذکر<sup>۶</sup> ہے کہ وہ اقلیدس کے مقالہ اولیٰ میں ہے اور  
 نظیف انه اسما ایسا<sup>۷</sup> گمان کیا کہ اس کی اصل یونانی میں موجود ہے  
 اور نظیف نے ذکر کیا ہے کہ اُس نے اُسے وہ  
 شکل دکھائی تھی۔

ابن یزید بھی کتاب الفہرست میں لکھتا ہے کہ یوحنا القس یونانی سے عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا:-  
 ”یوحنا القس... ہمیں کان لیس<sup>۸</sup> یوحنا پادری... ان لوگوں میں سے تھا  
 علیہ کتاب اقلیدس وغیرہ من جن سے طالب علم اقلیدس وغیرہ ہندسہ  
 کتب الهندسہ ولہ نقل من الیونانی<sup>۹</sup> کی کتابیں پڑھنے ہیں اُس نے یونانی سے ترجمہ  
 وکان فاضلاً<sup>۱۰</sup> کیا اور اپنے عہد کا فاضل تھا

۱۔ لہجات اللہ: لابن ابی اصیبعہ جلد اول ص ۲۴ ۲۔ ایضاً ص ۲۴ ۳۔ اجار المصار باخبار الحکماء ص ۲۴ ۴۔ الفہرست ص ۳۹۲



یہاں ایک دلچسپ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا مترجمین عہد اسلام میں یونانی جانتے والے صرف عیسائی ہی تھے یا مسلمان بھی تھے۔ اس کے جواب کے لئے ہمیں تاریخ کا امعانِ نظر سے مطالعہ کرنا ہوگا۔ اس کے بعد معلوم ہوگا کہ مسلمان بھی یونانی جانتے تھے بلکہ علومِ حکیمہ میں تبحر کے لئے حتیٰ کہ تنقیفِ ذہنی کے لئے یونانی جانتا ضروری تھا۔ اس سو خرا ذکر امر کی تائید میں ہمیں ابنِ الحفیّ کا واقعہ ملتا ہے جو ہارون الرشید کی ایک کھینز خرشی کا بھانجا تھا خرشی نے اپنی بہن کی شادی ہارون کی اجازت کے بغیر کر دی تھی۔ جب ہارون کو معلوم ہوا تو بہت ناراض ہوا اور اس کے اہلکار سے سلام الدبرش نے خرشی کی بہن کے شوہر کو خصی کر دیا مگر خرشی کی بہن کو اس سے پہلے ہی حمل رہ چکا تھا اور کچھ دنوں میں اُس کے لڑکے دار اسحاق بن الحفیّ پیدا ہوا۔ ہارون طوس کے سفر پر گیا جہاں اُس نے وفات پائی۔ ابنِ الحفیّ کو خرشی نے گود لے لیا اور اُسے دیگر علوم کے ساتھ یونانی آداب نیز یونانی زبان کی تعلیم دلائی۔ ابنِ ابی اصیبعہ لکھتا ہے :-

”قُبِيتْ خَرَشِي ذَلِكَ الْغُلَامُ  
وَادْبَتَهُ بِآدَابِ الرُّومِ وَقِرَاءَةِ  
كُتُبِهِمْ فَتَعَلَّمَ اللِّسَانَ الْيُونَانِيَّ  
بِسْ خَرَشِي نَعْنِي كَرِيَا اُوْر اُسے  
رومیوں کے آداب کی تعلیم دی اور اُن کی  
کتابوں کی تعلیم دی پس اُس نے اسحق بن  
حفصی نے یونانی زبان سیکھی۔

غرض یہ اُس زمانہ کا طریقِ تعلیم تھا۔ کندی بھی ایک امیر کبیر کا بیٹا تھا ظاہر ہے اور امرا کے بیٹوں کی طرح اُس کی بھی تعلیم ہوئی ہوگی۔ ابنِ ابی اصیبعہ ابنِ جطل سے نقل کرتا ہے :-

”ان یعقوب بن اسحق الکندی  
شريف الاصل بصري كان جدياً  
ولي الارواحيات لمنى لقاسم ونزل  
البصرة وضيعته هنالك وانتقل  
يعقوب بن اسحاق الكندي ثم رثي فامان لبر  
كاهن واللاتح اُس كوادش باشم کی جاگیر  
کامتولی تھا اور بصرے میں رہتا تھا اور وہیں  
اُس کی جائداد تھی کندی بغداد منتقل ہو گیا تھا

لے طَبَقَاتُ الْأَطْبَاءِ لابنِ ابی اصیبعہ جلد اول صفحہ ۱۰۱۔



انی بغداد و هناك ما د ب و كان  
 عالمًا بالطب والفلسفة و علم الحنابلة  
 والمنطق و تأليف اللغون و البند  
 و طباً و الاعداد و علم النجوم و له  
 یکن فی الاسلام فیلسوف غیہ...  
 ... و ترجع من کتب الفلسفة الكثير<sup>۱</sup>  
 و میں اُسے ادب کی تعلیم ملی اور وہ طب، فلسفہ،  
 علم الحساب، منطق، موسیقی، ہندسہ، نظریہ  
 اعداد اور علم نجوم کا عالم تھا۔ اُس کے سوا  
 مسلمانوں میں کوئی فلسفی نہیں ہوا.....  
 اُس نے فلسفہ کی بہت سی کتابوں کا ترجمہ  
 کیا۔

اور چونکہ وقت کے مروجہ طریق تعلیم میں یونانی کی تعلیم بھی شامل تھی لہذا کندی نے یونانی بھی سیکھی  
 ہوگی جس کا ثبوت ان متعدد کتابوں کے ترجمہ یا تالیف سے ملتا ہے جو اُس نے ریاضی و ہندسہ میں لکھیں  
 اور جن کی اصل سریانی میں نہیں تھی اور نہ سریانی میں اس سے پہلے اُن کا ترجمہ ہوا تھا۔ مثلاً  
 ۱۔ رسالہ فی اصلاح کتب اقلیدس جو یقیناً یونانی سے عربی میں اقلیدس کے ترجمہ کی اصلاح  
 تھی۔ اسی طرح)

۲۔ رسالہ فی اصلاح المقالة الرابعة عشر والخامسة عشر من کتاب اقلیدس۔

۳۔ رسالہ فی المعطیات جو یقیناً اقلیدس کی یونانی کتاب DATA کا ترجمہ یا آزاد

ترجمہ تھا۔

۴۔ رسالہ فی ظاہر بات الفلک جو اسی طرح اقلیدس کی یونانی کتاب PHENOM

ENA کا ترجمہ یا آزاد ترجمہ تھا)

۵۔ رسالہ فی المساکن جو اسی طرح ثاؤدوسیوس کی یونانی کتاب ON HABIT

ACTION کا ترجمہ یا آزاد ترجمہ تھا۔

۶۔ رسالہ الی ابنہ احمد فی اختلاف مواضع المساکن من کرة الارض و ہذہ الرسالہ شرح فیہا

کتاب المساکن ثاؤدوسیوس

۱۔ طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد اول ص ۲۰۰۔



۷۔ رسالہ فی تصحیح قول البتلاؤس فی المطالع رجب البتلاؤس کی یونانی کتاب المطالع کی  
(اصلاح تھی)

۸۔ رسالہ فی ضاعہ بطلمیوس الفلکیہ۔

۹۔ رسالہ فی الابانہ عن قول بطلمیوس فی اول کتابہ فی المجستی عن قول ارسطو طالیس فی

انالوطبقا۔ وغیرہ وغیرہ۔

اگر مزید تفصیل کیا جائے تو اور بھی مسلمان فضلاء مل جائیں گے جو یونانی میں دستگاہ عالی رکھتے تھے،  
میں اُن مسلمان باکمالوں کا نام نظر انداز کر رہا ہوں جو یونانی علوم و علوم الاوائل میں پایہ ساری رکھتے  
تھے کیونکہ اُن کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ یونانی افکار سے عربی یا سریانی ترجمہ کی وساطت سے  
واقف ہوں گے۔ بہر حال صدر اسلام میں یونانی جاننے والے فضلاء کثیر تعداد میں موجود تھے بلکہ بعض  
علم دوست امراء تو صرف یونانی کتابوں ہی کے ترجمے کرتے تھے۔ اُن میں سب سے مشہور نبو موسیٰ کا خاندان  
تھا جو خود بھی ریاضی و ہندسہ میں عظیم القدر و فقیہ المثال تھا۔ وہ ریاضی و ہندسہ کی کتابوں کا یونانی  
سے خاص طور پر ترجمہ کرتا تھا۔ انھوں نے ہلال بن ابی ہلال الحصبی اور ثابت بن فرہ سے اُبلونیوس  
کی کتاب المخروطات کا عربی میں ترجمہ کرایا۔ یہ بھی واضح رہے کہ کتاب المخروطات کا ترجمہ نبو موسیٰ ہی کی  
نگہبانی میں ہوا۔ ظاہر ہے کہ اگر وہ خود یونانی زبان سے واقف نہ ہوں گے تو اس عظیم الشان ترجمہ کی نگرانی  
کے فرائض کس طرح انجام دیتے ہوں گے۔ وہ خود یونانی زبان اور فن مخروطات سے واقف تھے جس کا ثبوت  
اُن کا مقدمہ ہے جو انھوں نے کتاب المخروطات پر لکھا نیز شکل نبی موسیٰ جو مخروطات میں مشہور ہے اور جس پر  
آگے چل کر ابن الہشیم نے تبصرہ لکھا۔

دوسرا مشہور علم دوست ابراہیم بن محمد بن موسیٰ الکاتب تھا جسے یونانی سے عربی میں ترجمہ  
کرانے کا شوق تھا۔ ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے :-

”ابراہیم بن محمد بن موسیٰ الکاتب  
وکان حریصاً علی نقل کتب الیونانیین  
ابراہیم بن محمد بن موسیٰ الکاتب۔ اُسے عربی زبان  
میں یونانی کتابوں کا ترجمہ کرنے کا بہت



فی لغة العرب ومشتقہ علی اهل العلم زیادہ شوق تھا۔ اہل علم پر بہت زیادہ نوازش  
والفضل وعلی النقلة الخاصة<sup>۱</sup> کرتا تھا۔ خاص طور سے مترجمین پر۔  
اسی طرح محمد بن عبد الملک الزیات نے مشاہیر مترجمین سے یونانی زبان کی کتابیں عربی میں  
ترجمہ کرائیں۔ ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے :-

محمد بن عبد الملک الزیات وكان یقارب عطاءة للنقلة والنسخ  
محمد بن عبد الملک الزیات - مترجمین اور کتابوں پر اس کی ماہانہ بخشش کا واسطہ دیتا  
فی کل شهر الف دینار ونقل تھا۔ اُس کے نام سے بہت سی کتابیں ترجمہ  
باسمہ کتب عدلہ وكان ایضاً ہوئیں اور مسنون ہوئیں اور ان لوگوں میں  
ممن نقلت له الكتب اليونانية سے تھا جن کے واسطے یونانی زبان کی کتابیں  
وترجمت باسم جماعة من اکابر ترجمہ ہوئیں۔ اُس کے نام سے مشاہیر اطباء  
الاطباء مثل یوحنا بن ماسویہ<sup>۲</sup> مثلاً یوحنا بن ماسویہ... وغیرہ نے کتابیں ترجمہ کیں۔

یہ تیسری صدی کے اکابر فضلہ کا تذکرہ ہے جو یونانی زبان میں دہنگاہ عالی رکھتے تھے لیکن اس  
کے بعد بھی یونانی جاننے کا مسلمانوں میں چرچا رہا بالخصوص اُن باکالوں میں جو ریاضی و ہیئت سے  
دلچسپی رکھتے تھے مثلاً البتانی، عبد الرحمن الصوفی، الفضل بن حاتم الیریزی، ابو عبد اللہ محمد بن عیسیٰ  
المہانی، ابو الحسن علی بن احمد السوسی، ابو سہل یحییٰ بن رستم الکوهی، ابو الفضل احمد بن ابی سید البروعی  
ابو نصر مہر بن عراق، ابوریحان البیرونی یہی نہیں بلکہ ابوریحان البیرونی نے کتاب الہند میں افلاطون  
کی مشہور کتاب ”ٹیمائوس“ (TIMAEUS) کے جو اقتباسات دیئے ہیں اُن سے اندازہ ہوتا ہے کہ  
اُس کے پیش نظر ٹیمائوس کی یونانی اصل تھی چنانچہ کتاب الہند کے ایڈیٹر ڈاکٹر سخا نے اپنی تعلیقات میں  
ان اقتباسات کا یونانی اصل سے مقابلہ کیا ہے اور بہت کم فرق پایا ہے۔

اسی طرح فارابی بھی یونانی زبان سے اچھی طرح واقف تھا اس کا ثبوت اس کی تصانیف کی

۱۔ طبقات اطباء لابن ابی اصیبعہ جلد اول ص ۲۵ ایضاً ص ۲۶۔



داعی شہادتوں کے علاوہ اس بات سے بھی متا ہے کہ اس سے پہلے صرف ارسطاطالیسی منطق کی پہلی تین کتابوں کا سریانی یا عربی میں ترجمہ ہوا تھا۔ فارابی نے یوحنا بن میلان سے ”کتاب البرہان“ بھی پڑھی جو یقیناً سریانی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھی اور نہ عربی میں ترجمہ ہوئی تھی۔ ظاہر ہے یہ نسخہ یونانی ہی میں ہوگا۔ یہی نہیں بلکہ اُس نے اس پر اور اسی طرح ارسطاطالیسی منطق کی دوسری کتابوں پر شرح بھی لکھی جس کے لئے اس نے مواد صرف یونانی کتابوں ہی سے حاصل کیا ہوگا کیونکہ سریانی میں آخری پانچ کتابوں (ابودیفیقا سے ابوطبقا تک) کی شرح تو درکنار متون بھی ترجمہ نہیں ہوئے تھے۔ فارابی کی یونانی دانگی کے بارے میں ایک مصری مصنف عباس محمود عقاد کا استدلال حسب ذیل ہے

ابن خلکان کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فارابی پچاس ساٹھ زبانیں جانتا تھا اس قول میں کچھ زیادہ مبالغہ نہیں معلوم ہوتا..... یونانی زبان پر بھی اسے اتنی قدرت تھی کہ وہ براہ راست اس زبان کے لٹریچر کا مطالعہ کر لیتا تھا، اس کا ثبوت اس بات سے مل سکتا ہے کہ جب وہ کسی عربی راگ یا نغمہ کا ذکر کرتا ہے تو ساتھ ہی ساتھ وہ اس کے یونانی مترادف کا بھی ذکر کر دیتا ہے۔ اگر یونانی زبان پر اسے غیر معمولی قدرت نہ ہوتی تو اس کمال کا مقابلہ کرنا اس کے لئے آسان نہیں تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ یونانی زبان سے پورے طور پر واقف تھا،

شیخ کے متعلق تو یونانی جاننے کی کوئی تصریح نہیں ملی لیکن اس کے معاصر ابوالفرج بن الطیب کے متعلق یہی نے لکھا ہے کہ وہ یونانی جانتا تھا

الفيلسوف ابوالفرج بن الطيب الجائليق۔ فلسفی ابوالفرج بن الطیب ابنی طلیق... شیخ کان الشیخ ابوعلی یزیدہ بن یحیی تصانیفہ... ابوعلی سینا کی مذمت کیا کرتا تھا اور اس کی تصانیف کان عالماً باللغة الرومیه والیونانیة... کی بُرائی کیا کرتا تھا... ابوالفرج رومی اور یونانی اندرین حالات اس خیال کے ساتھ اتفاق نہیں کیا جاسکتا کہ یونانی کے جاننے والے علماء کا تذکرہ شاید نظر سے نہیں گذرا۔

ایسا اندیشہ ہوتا ہے کہ یہ خیال اسلامی ثقافت کے ان اہم مآخذ و مصادر کو درخور مطالعہ سمجھنے کے بجائے مستشرقین کے ادعائی فیصلوں پر غیر مشروط اعتماد کر کے قائم کیا گیا ہے۔ (برہان دہلی اگست ۱۹۵۹ء)

۱۔ فارابی مترجم  
۲۔ محمد جعفری مدنی  
۳۔ نغمہ عہد ان الحاکم  
۴۔ البیہقی ص ۲۰



(۳)

## شامی عیسائیوں کی دستا کا منقروضہ

اسلامی ثقافت میں علمی غلیبہ کے آغاز و ارتقاء بالخصوص ان کے قبل از اسلامی مآخذ و مصادر کا مسئلہ بڑا اہم اور دلچسپ ہے۔ فان کریمر کی تقلید میں نکلسن نے جو حرف انشا ہی لکھا تھا :-

It is Probable that the *Exile* (Mutazilites) at any rate arose, as von Kremer has suggested, under the influence of Greek Theologians specially John of Damascus and his pupil, Theodore Abuqara (Aduqara) the Bishop of Harran. (Nicholson:

*Literary History of Arabs*, pp 220-221)

ز اس بات کا احتمال ہے کہ فرقہ معتزلہ یونانی علماء دینیات بالخصوص یوحنا کے مشقی اور اس کے شاگرد ابو قریب اسقف حرا کے زیر اثر پیدا ہوا جیسا کہ فان کریمر کا خیال ہے، لیکن مستشرقین کے مشرقی عقیدہ مندوں نے اس محدود مفروضہ کو درجہ حرف اعتزال اور علم کلام کے آغاز تک سے متعلق تھا، تعمیم دے کر اسلامی فکر کے جملہ عقلی علوم کو شام کے نو فلاطینی فلاسفہ و متکلمین کا مروجہ منت قرار دیا۔ ان کا کہنا



”کچھ دے کہتے ہیں کہ شام کے نو فلاطینی فلسفیوں بلکہ مشکیہن کے خیالات نے ہی مسلمانوں کی عقلی موٹگائیوں کے لئے سنگ میل کا کام دیا ہے۔“

لیکن فان کریمر کا محدود مفروضہ ہوا اس کے مشرقی عقیدت مندوں کی تعظیم دونوں عقلی نظریوں۔  
افتزال کے اصول اور یوحنا کے مشقی کی تعلیمات میں کوئی بنیادی مماثلت نہیں ہے۔ اس کے برعکس  
نزدہ ستر لاکھ کے تاریخی ارتقا کی تفصیل بڑی حد تک محفوظ ہیں اور ان میں یونانی دنیات کے کئی علماء کا کوئی  
اثر نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اس کی تفصیل ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ بطور ذیل میں یونانی حکمت  
اور مسلمانوں کی عقلی موٹگائیوں کے مابین شامی نو فلاطینیوں کے واسطے ہونے نہ ہونے کے مسئلہ پر تبصرو کیا گیا ہے۔  
عام طور پر مسلمانوں کی عقلی موٹگائی کا جو فہم سمجھا جاتا ہے اُس کا آغاز عباسی خلافت کی ابتدا سے ہوتا  
ہے۔ دوسرے عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور کی سرپرستی میں اُس دیرپا اور مسلسل فکری تحریک کا افتتاح ہوا جو  
آج کے دن تک کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے۔ چنانچہ قاضی صاعد اندلسی نے عباسی دور سے پہلے مسلمانوں میں  
عقلی علوم سے بے اعتنائی کے سلسلے میں لکھا ہے:

وكانت العرب في صدر الاسلام	ابتدأ الاسلام في اهل عرب سوائے انہی زبان
لا تفتي بشي من العلم الا بغيرها ومعها	اور احکام شریعت کے علم کے کسی دوسرے علم کے
احكام مشايقها حاشا صنعة الطب	ساتھ اعتناء کرتے تھے الا طب کے ساتھ کیونکہ
فانها كانت موجودة عند افراد	بعض عرب اس میں کچھ شہد بد رکھتے تھے نیز عام
من العرب غير منكر لا عند جما	لوگوں میں یہ ناپسندیدہ نہیں سمجھا جاتا تھا کیونکہ
هو لحاجتهم الناس طرأ اليها	انہیں اس کی ضرورت رہی تھی۔

(طبقات الامم ص ۷۲)

قاضی صاعد نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ ابو جعفر منصور (۱۳۶ - ۱۵۸ھ) سے پہلے مسلمانوں نے  
علیم عقیدہ کے ساتھ کوئی اعتناء نہیں کیا۔ وہ لکھتا ہے:

فقد كانت حالة العرب في الدولة	یہ تھی عرب کی دفاعی حالت اموی ہمد خلافت
الاموية فلما ادال الله تعالى تلك الدولة	میں۔ پس جب اللہ تعالیٰ نے ان کے بجائے اس



لہا شمیہ ..... فكان اول من

عنی مبصر العلوم الخلیفہ السانی ابو جعفر

المنصور ..... فكان رحمه الله تعالى

مع براعتہ فی الفقہ و تقدمہ فی علم

الفلسفہ و خاصہ فی علم صناعۃ النجوم

کفایا و باہلہا

اور یہ تحریک خلیفہ مامون الرشید کے زمانہ میں اپنے ادراج کمال پر پہنچی چنانچہ قاضی صاعد آگے چل کر لکھتا ہے:

ثم لما افضت الخلافة الى الخليفة

السابع مظهر عبد الله المامون بن

هارون الرشيد ... ثم ما بدا

جد کا المنصور

امری دور میں حتیٰ کہ خلافت راشدہ کے آغاز ملکہ عہد نبوی میں ایسے منتشر واقعات ملتے ہیں جو عقلی متوسکافیوں

سے یک گونہ مشابہ ہیں۔ لیکن نہ تو انھوں نے مسلمانوں کے علوم عقلیہ کے آغاز و ارتقاء میں کوئی حصہ لیا ہے اور

نہ شامی نو فلاطونیت نے اسلام میں عقلیت کے تسلسل کا افشاح کیا ہے۔ مگر اس کی تفصیل سے بیشتر ان حضرات

کی ترجیحات پر ایک نظر ڈالنا ستم پگ کا جو مسلمانوں کی عقلی متوسکافیوں کو شامی نو فلاطونیوں کا مہربون منت

سمجھتے ہیں :-

”بات یہ ہے کہ یوں تو مسلمانوں کے تمام ہی بڑے بڑے شہروں میں ہر جنس و ملت کے لوگ آنے جانے اور رہنے

لگے تھے اور ان میں اور مسلمانوں میں علمی و ادبی کی بنیادیں بھی پڑ گئی تھیں جہاں مسلمان انھیں متاثر کر رہے

تھے۔ ہاں ان کے افکار و خیالات سے بنیادیں خرد و اثر نے بھی رہے تھے لیکن عام طور سے یہ غیر منظم اور

لے لےات الائمہ د، لے ایضاً د،۔



امنضبط فکریں تھیں۔ جہاں تک منضبط اور منظم فکر کا تعلق ہے وہ ان کو شامی اہل علم سے ہی حاصل ہوئی اور مسلمانوں کو فلسفے کا چمکا غالباً ان ہی سے لگا۔ قیاس یہ ہے کہ فلسفے کو مسلمانوں سے متعارف کرانے اور اُس کو ان میں ہر دلعزیز بنانے میں شامی اطبانے خاصا حصہ لیا ہوگا۔ طب اور فلسفے میں چوٹی دامن کا ساتھ تھا۔ فلسفہ طب کی تعلیم کے لئے تہید سی سفین تھیں اور یہ روایت طب یونانی کی تعلیم میں ابھی تک چلی آرہی تھی۔ یہ اطباء مسلمانوں کی بھیتی مدینت کی ناگزیر ضرورت تھے۔ پھر امراء و رؤسا کی خلوت و جہوت کے نزدیک چنانچہ مسلمان طب میں ان ہی شام کے سخی اور غیر سخی اطباء کے شاگرد ہیں اور یونانی طب کو اسلامی طب بنادینے کا سہرا انھیں کے سر ہے۔“

اس توجیہ کی جزئیات کی تائید میں منشر واقعات ملتے ہیں بلاشبہ ان سے جو نتائج مستنبط کرنے کی کوشش کی گئی ہے واقعات حوصلہ افزائی کے بجائے ان کی تردید ہی کرتے ہیں چنانچہ

۱۔ یہ فلاسفہ و اطباء امراء و رؤسا کی خلوت و جہوت کے نزدیک ہوں تو ہوں (جیسے کچی نخوی اور ابن سنا) مگر فلسفہ کو مسلمانوں میں مقبول نہ بنا سکے۔

ب۔ شامی اطباء مسلمانوں کی بھیتی مدینت کی ناگزیر ضرورت تھے۔ مگر مسلمان طب میں شام کے ان سخی اور غیر سخی اطباء کے شاگرد نہیں ہیں۔

ج۔ فلسفہ کو مسلمانوں سے متعارف کرانے اور اُس کو ان میں ہر دلعزیز بنانے میں شامی اطباء کا کوئی خاص حصہ نہیں ہے۔ اور آخر میں

د۔ جہاں تک منضبط اور منظم فکر کا تعلق ہے وہ مسلمانوں کو شامی اہل علم سے نہیں ملے اور مسلمانوں کو فلسفہ کا چمکا ان سے لگا۔

ذیل میں ان منشر واقعات کا تاریخی طور پر جائزہ لیا گیا ہے۔

۱۔ جائزہ کچی نخوی اور فاتح مہر حضرت عمر دین العاص کی ملاقات محض ایک افسانہ ہے۔



عبد نبوی میں بیرونی افکار | عبد نبوی میں تین شخصوں کا نام ملتا ہے جنہیں آج کل کی اصطلاح میں حکیم (طیب) اور یونانی طب کہا جاسکتا ہے۔ لیکن نہ تو غالباً یہ شامی مدارس طیبہ سے تعلق رکھتے تھے اور نہ آ

یونانی طب کو مسلمانوں میں مقبول بنانے کے اندر کوئی کامیابی حاصل ہوئی۔۔

ان میں قدیم ترین نام حرث بن کلدۃ الشقی کا ہے۔ وہ طائف کا رہنے والا تھا اور اس نے ایران میں طب و برستی کی تعلیم حاصل کی تھی۔ ابن ابی اُصیبہ لکھا ہے :-

الحارث بن کلدۃ الشقی کان من الطائفة  
وساس البلاد وتعلم الطب بناحية  
فارس وتمران هذا وصراف الداء  
والدواء وكان يضرب بالعود تعلم  
ذلك ايضا بفارس واليمن ولقي ايام  
رسول الله صلى الله عليه وسلم واما  
ابي بكر وعمر وعثمان وعلي بن ابي طالب  
ومعاوية رضي الله عنهم

حرث بن کلدۃ الشقی طائف کا رہنے والا تھا۔ مختلف  
شہروں کا سفر کیا تھا اور ایران میں طب کا علم  
سیکھا تھا۔ وہیں اس نے طب کیا تشخیص امراض  
اور معالجہ سے واقف تھا وہ عود اچھا بجاتا تھا۔  
موسیٰ کا بن بھی اس نے ایران اور یمن میں سیکھا  
تھا۔ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت  
ابوبکر، عمر، عثمان، علی بن ابی طالب اور امیر مومنان  
نھوان اللہ علیہم اجمعین کے زمانہ میں بقید حیات تھا۔

ابن ابی اُصیبہ کا مآخذ غالباً قاضی صاعد کی طبقات الامم ہے چنانچہ مؤخر الذکر نے لکھا ہے :-  
فكان من الالطباء على عهد النبي صلى الله  
عليه وسلم من العرب الحارث بن كلدۃ  
الشقی كان تعلم الطب بفارس واليمن  
وكان يضرب العود ولقي الى ايام  
معاوية بن ابي سفيان

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں الجا  
عرب میں سے شہور طبیب حرث بن کلدۃ الشقی تھا  
اس نے طب کی تعلیم ایران اور یمن میں ماہل کی  
تھی عود اچھا بجاتا تھا۔ امیر معاویہ کے زمانہ تک  
بقید حیات تھا۔

ان تہریکات سے ظاہر ہے کہ حرث بن کلدۃ الشقی شامی مدارس کا خریج نہیں تھا بلکہ ایہ ان کے مدد طلبہ  
کا فارغ التحصیل تھا۔ زمانہ قبل از اسلام میں مصر و شام طب اور یونانی فلسفہ و تصوف کے اور ایران و نصیبین (نسطر)



اور دیگر عقلی علوم (EXACT SCIENCES) کے گہوارے تھے لیکن اکاسرہ بالخصوص نوشیرواں کی علمی سرپرستیوں نے جندی ساہور میں بھی نصیبین کے نسٹوری مدرسہ کے درمقابل ایک درسگاہ قائم کر دی تھی جو مشرق میں منطقی طب کا گہوارہ تھی۔ اسی جندی ساہور کے مدرسہ طب نے جس پر آخر زمانہ میں نساطرہ چھائے تھے عباسی عہد میں اسلامی طب کا افتتاح کیا جس کی تفصیل اس مقالے کے موضوع سے خارج ہے۔

بہر حال حرث بن کلدہ الثقفی شام کے نو فلاطونی یا یعقوبی مدارسِ طب کی طرح نہیں تھا بلکہ ایران کے مجوسی یا نسٹوری رکیونکہ بعد میں جندی ساہور کے طبی مدرسہ کی قیادت بھی نساطرہ ہی کے ہاتھ میں آگئی تھی اور مدرسہ طب کا فاضل تھا۔ اس کے علاوہ عرب کے ویسی طب کا بھی ماہر تھا چنانچہ ابن ابی اُصیبہ لکھتا ہے:

وكانت للحثت معالجات كثيرة ومعنة حرث كوعوب کے طریق مالوف اور ان کی مخصوص  
بما كانت العرب تعادك وتحتاج اليه وادارہ سے واقفیت تھی۔ اور اس نے اس  
من المداواة

اور غالباً عرب کے اسی ویسی طب کے ذریعے اس نے اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علاج کیا چنانچہ اس نے حضرت سعد بن وقاص کا علاج کھجور اور دودھ کے ساتھ کیا تھا۔ لیکن حرث بن کلدہ مسلمانوں میں یونانی طب کو مقبول بنانے میں کامیاب نہیں ہو سکا اور یہ آنا مشہور واقعہ ہے کہ اس نے طب و مقولات کی تواریخ سے بڑھ کر عربی و فارسی ادب میں بھی ایک امر واقعی کی حیثیت حاصل کر لی ہے جیسا کہ سعدی نے گلستاں میں لکھا ہے:

میکے از ملوک عجم طیبے حاذق را بخدمت مصطفیٰ اجل اللہ علیہ وسلم فرستاد۔ ملے در دیار عرب بود کے  
تجربہ پیش او نیاورد و مطلبے از دے بخو است پیش پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم آمد و گلد کہنے کہ مرا میں بندہ را  
بسبب معاہدت اصحاب بخدمت فرستادہ اند۔ دریں مدت کہے اتفاقیے نکرد تا بعد سے کہ بر بندہ بعین  
است بجا آورد۔ رسول علیہ السلام گفت ایں طائفہ را طریقے بہت کہتا اشتہا غالب نشود و بخور مردہ ہنوز  
اشتہا باقی بود دست از طعام بد از بد حکیم گفت ایں است موجب ندرستی۔ زمین بوسید و رفت۔

گلستاں باب سوم در فضیلت قناعت



دوسرا مشہور طبیب نصر بن حرث بن کلثوم الشافعی تھا۔ وہ سابق الذکر حرث بن کلثوم کا بیٹا اور اس کے بر خلاف

طب کے علاوہ علوم فلسفہ کی مختلف شاخوں سے واقف تھا۔ ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے :-

النصر بن الحرث بن كلثوم الشافعي هو نصر بن الحرث بن كلثوم الشافعي جناب نبی کریم صلی اللہ

ابن خالہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم علیہ وسلم کے ماہوں کا اور بھائی اس نے بھی اپنے

وكان النضر قد سافر البلاد أيضا باپ کی طرح بہت سے شہروں کا سفر کیا تھا اور

كاتبه واجتمع مع الافاضل والعلاء مکر متغیر نیر و دوسرے شہروں کے علماء و فضلاء کے

میکہ وغیرہا و عاشرا الاخبار والکفنة پاس رہا تھا نیز یہودی علماء اور کامیوں کی صحبت

واشتغل وحصل من العلوم القديمة میں بیٹھا تھا۔ قدیم علوم میں سے بہت سی جلیل القدر

اشياء جلیلہ القدر و اطلع علی باتیں سکھی تھیں۔ فلسفہ اور حکمت سے بھی واقف

تھا۔ اس نے اپنے باپ سے بھی طب اور دیگر علوم جو وہ جانتا تھا سیکھے تھے۔

من ابیه ايضا ما كان يعلمه من الطب

وغیرہ

مکن ہے تلاش علم و حکمت میں نصر بن الحرث ایران کے نسوری مدارس کے علاوہ شام کے یعقوبی اور

نوفلاطونی حلقوں میں بھی پہنچا ہو، اگرچہ اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی لیکن اتنا یقینی ہے کہ نہ تو اس کی طبابت

مسلمانوں میں مقبول ہو سکی اور نہ وہ اپنے فلسفیانہ خیالات کو جنھیں علیم نبوت کا متبادل سمجھتا تھا اور جنھیں

مکن ہے اس نے شام کے یعقوبی و نوافلیوں اور نوفلاطونی فلاسفہ سے اخذ کیا ہو، مسلمانوں تک پہنچا سکا کیونکہ

وہ مسلمانوں کا بدترین دشمن تھا اور جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے شدید بغض و حسد رکھتا تھا اور اپنی

فلسفیانہ معلومات کی بنا پر خود کو حبیب و محی کا حریف سمجھتا تھا۔ چنانچہ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے :

وكان النضر كذبا لاذی والحسد للنبی نصر جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت

صلی اللہ علیہ وسلم و تکلم فیہ باشیاء زیادہ حسد رکھتا تھا اور آپ کو بڑی زبردستی پہنچاتا

کتاب کا لکھا محض قدامت کا عند تھا اور حضور کے خلاف بڑی زبان و لازی کرتا



اهل مکة وسبل ما اتى به برعمه  
 ولم يعلم تشاوتہ ان النبوة عظمی  
 والسعادة اقدس والعناية الالعیہ  
 اجل والامور المقدسات اتبت  
 وانما النص اعتقد ان معلوماتہ  
 وفصائلہ وحکمتہ لقاوہم النبوة  
 واین الثری من الثریا  
 تھا کہ آپ کی قدر و منزلت اہل مکہ کی نظروں  
 سے گرا دے اور اس کے گمان میں جس چیز کو آپ  
 دعویٰ کرتے تھے اسے باطل کر دے گرا ہی بجتی  
 سے اتنا نہ سمجھتا تھا کہ نبوت بڑا مرتبہ ہے سعادت  
 بڑی چیز ہے حمایت الہیہ اہل ہے اور جن امور  
 کو قدرت نے مقدر کیا ہے وہ انہٹ نہیں بھڑکا  
 تو یہ گمان تھا کہ اپنے اس دظاہری (علم و نفس  
 سے وہ نبوت کا مقابلہ کر لے گا۔ لیکن یہ نسبت

فاک رہا عالم پاک

اس کی غیر مقبولیت کی حد یہ ہے کہ جب جنگ بدر میں وہ مخالفین کے ساتھ مسلمانوں سے لڑنے آیا اور  
 شکست کے بد نتیجہ ہوا تو وہ مسلمانوں میں اس درجہ بغض سمجھا گیا کہ باوجودیکہ اس رحمۃ اللعالمین نے بڑے بڑے  
 شدید مخالفین کو رہا کر دیا مگر دوسرے دشمن اسلام عقبہ بن ابی معیط کے ساتھ اس کی بھی گردن ماری گئی۔  
 عہد نبویؐ کا میرا مشہور طبیب جس کا تذکرہ تاریخ نے محفوظ رکھا ہے ابن ابی رثہ ہے۔ اس کے متعلق  
 ماضی صاعد نے لکھا ہے :-

فكان من الاطباء علی عہد النبی  
 صلی اللہ علیہ وسلم من الاطباء۔  
 .... ابن ابی رثہ التیمی وہ الذی  
 قال رأیت بین کتفی النبی صلی اللہ  
 علیہ وسلم خاتم النبوة فقلت لہ انی  
 طبیب بلہ دعی اعالجہ فقال انت  
 رفیق والطیب اللہ  
 جناب بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے مشہور  
 اطباء میں سے .... ابن ابی رثہ التیمی تھا۔  
 یہ وہ طبیب ہے جس نے روایت کی ہے کہ میں نے  
 جناب رسالتیاب صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں کندھوں  
 کے درمیان ہر نبوت کو دکھایا تھا اور میں نے عرض کیا  
 میں طبیب ہوں مجھے اجازت دیجئے کہ میں اس کا  
 علاج کروں تو حضور نے ارشاد فرمایا تو بخش فرما



ہے اور طبیب تو صرف اللہ تعالیٰ ہے۔

ابن طلحہ نے تو اس ارشاد نبویؐ کے یہ معنی بتائے ہیں کہ ابن ابی رشتہ کو نظری طب میں کوئی دستگاہ نہیں تھی یہ صرف عملی طب میں ہمارے رکھتا تھا جیسا کہ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے:-

كان طبيباً على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم

عليه وسلم مزاولاً لأعمال اليد

وصناعة الجراح

ابن طلحہ کے الفاظ یہ ہیں

قال سليمان بن حسان علم رسول الله  
انه سقى اليد ولم يكن فاعلاً  
فان ذلك من قوله والطبيب الله  
سليمان بن حسان (ابن طلحہ) نے لکھا ہے کہ جناب  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جانتے تھے کہ ہلکے ہاتھ  
کا ہے (عمل جراحی میں ماہر ہے لیکن علم طب نظری  
ہے طب میں کوئی دستگاہ نہیں رکھتا۔ یہ بات ارشاد نبویؐ

”والطبيب الله“ سے ظاہر ہوتی ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ابن ابی رشتہ جس تجربی طب (EMPIRICAL MEDICINE) میں کمال رکھتا تھا اس کی نگاہ نبوت میں کوئی وقت نہ تھی۔ اور جب ”معلم کتاب“ کے حضور میں اسے کوئی مقبولیت حاصل نہیں ہوئی تو اصحاب رسولؐ میں اسے کیا قبول عام نصیب ہوتا۔

غرض اولاً تو اس عہد کے اطباء شامی نو فلاطونیت کے بجائے ایرانی نظوریت کے خوشہ ہیں تھے اور ثانیاً خواہ وہ نو فلاطونیت کے خوشہ ہیں ہو یا ایرانی نظوریت کے ان کے طبی کمالات کو اسلامی سماج میں کوئی مقبولیت نصیب نہ ہو سکی۔ رہے شامی نو فلاطونیت کے غلیفانہ افکار جسے طب کے بادی کے ضمن میں کسی نے یکساں ہو تو انہیں تو انتہائی غیر مقبولیت کا سامنا کرنا پڑا، یہاں تک کہ ان کے ماطین کو اس کوشش میں اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑا اور پھر بھی کچھ حاصل نہ ہوا۔



فلانت راشدہ اور یونانی  
تفسیر  
ہوین بیتہ سالبہ

کہا جاتا ہے کہ یونانی فلسفہ کے سلسلے میں مسلمانوں کا سب سے پہلے مہری حکماء سے سابقہ  
ہوا۔ مہرؒ (مطابق ۶۴۲ء) میں حضرت عمرو بن العاصؓ کے ہاتھوں فتح ہو  
مفتوحین میں سے جو لوگ فتح کی مبارکباد دینے آئے ان میں بیان کیا جاتا ہے کہ

شہر فلسفہ یحییٰ النحوی بھی تھا۔ ابن القفطی لکھا ہے :-

”یحییٰ النحوی.... عاشق الی ان فتح  
عمرو بن العاص مصر وازو سکندریہ  
ودخل علی عمرو وقد عرف بموقفه  
من العلم واعتقاده وما جرى به مع  
النصارى فاکرمه عمرو ودرائی له  
موضعاً وسمع کلامه فی ابطال التمثیل  
فالعجب وسمع کلامه الیضا فی انقضاء  
الدهر ففتن به و شاهد من حجه  
المنطقیه وسمع من الفاطمہ الفلفیہ  
التي لم تکن للعرب یعالیہ ماها  
وکان عمرو عاقلاً حسن الاستماع  
صحیح الفکر فلا یزعمه وکان لا یحکد  
یفارقه ۲۱

یحییٰ النحوی... حضرت عمرو بن العاصؓ کے فتح  
مہر ز اسکندریہ تک زندہ تھا وہ ان کی خدمت  
میں حاضر ہوا اور انھیں اس کے علمی مرتبہ اور  
معتقدات کا علم ہوا نیز اس واقعہ کا جو اسے اپنے  
ہم مذہب عیسائیوں کے ساتھ پیش آیا تھا لہذا  
انھوں نے اس کی عزت و تکریم کی اور اسے ایک  
نمایاں مقام دیا۔ انھوں نے ”ابطال التمثیل“ میں  
اس کی تقریر سنی جو انھیں بہت پسند آئی نیز  
”انقضاء دہر“ کے بحث پر اس کا کلام سنا جس سے  
وہ اس کے گرد بیٹھ کر دیر گزارے۔ انھوں نے اس کے منطقی  
دلائل کو دیکھا اور فلسفیانہ الفاظ سے جس سے  
اہل عرب مانوس نہیں تھے۔ اسی طرح وہ اس کی  
علمی قابلیت سے مرعوب ہوئے۔ اور عمرو بن العاصؓ  
مرد عاقل اور دوسروں کی بات اچھی طرح سننے والے  
اور صحیح غور و فکر کرنے والے تھے۔ لہذا انھوں نے  
اس کی صحبت کو لازم کر لیا اور کسی وقت بھی اسکی  
جدا کی گوارا نہ کرتے تھے۔

۲۱ مثلاً انظر فی الحریث کثر جس کا تفسیر اور ترجمہ کور ہے تہ اخبار العلماء بابہ الحدیث عن ۳۳۲۔



ابن القبطی کے اس جملے سے کہ ”فلازمہ دکان کا یکا دینا سرفہ“ اتنا تو ثابت ہوتا ہے کہ یہ حکیم ”امرا اور دوا“  
 وغیرہ بن العاص کی جلوت و جلوت کا ندیم تھا۔ لیکن اس سے جو تہمید یہ لوگ رشامی سمجھوں کی وساطت کے  
 قائلین اٹھانا چاہتے ہیں نہیں ٹھکنا۔

۱۱) اولاً: تو یہ مہینہ واقعہ ہی تاریخ سے زیادہ افسانہ ہے۔ دوا نہیں قابلِ غور ہیں۔

۱۔ ندیم تاریخ اس واقعہ کے ذکر سے خاموش ہیں۔ فتح مصر کے ندیم ترین ماخذ ابن عبد الحکم کی ”فتح  
 مصر و مغرب“ اور البلاذری کی ”فتوح البلدان“ ہیں مگر دونوں نہ تو اس ملاقات کا ذکر کرتے ہیں! بعد حضرت  
 عمرو بن العاص کے کتب خانہ اسکندریہ کو جلانے کا جو اس افسانے کا نقطہ کمال ہے، حالانکہ کم از کم بلاذری  
 فوجی ہمدانی کے علاوہ دوسرے دلچسپ واقعات کہ بھی کبھی کبھی اسطراداً بیان کر دیتا ہے۔ قدیم مصرین کی  
 خاموشی اسے مشکوک بناتی ہے۔

ب۔ عمرو بن العاص کی فتح مصر کا اسکندریہ سے بہت پہلے یحییٰ النخوی کا اشتعال ہو چکا تھا۔ اس لئے  
 یہ مہینہ ملاقات ادعائے محض ہے۔ خود مصرین و بعد کی تحریرات کے مطابق یحییٰ النخوی ناقابلِ یقین حد تک  
 طرین العر ہو جاتا ہے۔ ابن ابی اصیبعہ نے ابوسایمان سجستانی سے نقل کیا ہے:

کات یحییٰ النخوی فی ایاہم عمن بن العاص  
 یحییٰ النخوی حضرت عمرو بن العاص کے زمانہ میں  
 نہ دخل الیہ... نہ انہ قد اعلیٰ  
 نہ اور وہ ان کی خدمت میں بھی داخل ہوا تھا  
 امرینیس و قبراؤ منینس علی برقلس  
 اس نے ابنونیس سے تعلیم پائی تھی اور انونیس  
 قال و یحییٰ النخوی لبقول انہ ادمک  
 بے پروا کس سے۔ اور یحییٰ نخوی نے یہ بے لکھا ہے کہ  
 برقلس  
 اس نے پروا کس کا زمانہ پایا تھا۔

پرتلس (PROCLUS) کا سال وفات ۴۸۵ء ہے اور اسکندریہ کو حضرت عمرو بن العاص نے  
 ۶۴۲ء میں فتح کیا تھا یعنی پرتلس کی وفات کے ۱۵۷ سال بعد۔ پھر ان مورخین نے جو یحییٰ نخوی کا قول نقل  
 کیا ہے کہ میں نے کچھ اوپر چالیس سال کی عمر تک صرنا ملاحی کی اس کے بعد کھنا پڑھا سیکھا۔  
 و قال قد بلغت سنًا واربعمائة من العمر وما ارتفعت بشئ وما



عرفت غیب صاعۃ الملاحۃ ۛ

ریجنی انجمنی نے لکھا ہے کہ میری عمر کچھ اوپر چالیس سال ہو گئی تھی اور میں نے کچھ نہیں سیکھا تھا اور سوائے

لاماحی کے اور کوئی کام نہیں جانتا تھا

پینتالیس سال کی عمر میں اُس نے پڑھنا لکھنا سیکھا پھر نحو بخت اور منطق میں تجربہ حاصل کیا۔ ظاہر ہے

اُس کے بعد ہی اُس نے برٹلس کے سامنے زانوئے تلمذتہ کرنے کا ارادہ کیا ہوگا جو اب بہت زیادہ بوڑھا

ہو چکا تھا۔ اس طرح ۶۴۲ء میں اس کی عمر دو سو سال سے کہیں زیادہ ہو گئی۔ پھر ابن ابی اُصیبہ بعض

مسیحی تواریخ کے حوالے سے لکھتا ہے :-

وجدت فی بعض تواریخ النصارى میں نے نصاریٰ کی بعض تواریخ میں دیکھا ہے

ان یحیی النحوی کان فی الجمع الرابع کہ یحییٰ النحوی کا معاملہ جو تھیں کونسل میں تھا

الذی اجتمع فی مدینہ یقال لہا جو شہر خلقدونیہ میں منعقد ہوئی تھی .... اور جب

خلقدونیہ ... وانہم لما احرموا بادریوں نے اسے خارج از کلیسا قرار دیا تو ان کے

لذنیفہ کما نقوا المحرمین ... لوگوں کی طرح اُسے شہر بدر نہیں کیا .... وہ

... نزل فی مدینہ القسطنطنیہ ... شہر قسطنطنیہ میں چھوڑ دیا گیا جہاں قیصر مرقیان

یزید بعلمہما حتمات مرقیان الملائکہ کی موت تک رہا۔

خلقدونیہ کی کونسل ۶۴۵ء میں ہوئی تھی اور مرقیان کا انتقال ۶۴۵ء میں ہوا۔ ظاہر ہے ۶۴۵ء

میں جس سال خلقدونیہ کی کونسل نے یحییٰ النحوی کو ملعون اور خارج از مذہب قرار دیا اس کی عمر سچا پس سال

کے قریب ہوگی۔ اس طرح حضرت عمرو بن العاص سے مبینہ ملاقات کے وقت اس کی عمر تقریباً ڈھائی سہ سال

ہوتی ہے اور اس وقت بھی حسب تصریح ابن القفطی اس کی ذہنی حالت بہت صحیح اور تندرست تھی کہ اس نے

اپنی منطقی گفتگو سے حضرت عمرو بن العاص کو اپنا گریویدو بنایا یہ امور اس مبینہ ملاقات کو مشکوک بنادینے کے لئے

کافی ہیں

واقعہ ہے کہ یحییٰ النحوی کی شخصیت اسلامی ادب میں تاریخی سے زیادہ افسانوی رہی ہے۔ یہی سبب ہے



سموان الکلمہ میں اسے اسکندریہ کے بجائے ایران میں دکھایا ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے عہد تک زندہ بتایا ہے :-

یحییٰ النخوی الملقب بالبطلی والمنتہی  
الی الدیلم  
کان یحییٰ اللیلۃ من قدماء الخلفاء  
وکان نصراً فیلسوفاً فاراداً عامل  
امیر المومنین علی بن ابی طالب رضی اللہ  
عنه امر عاچہ عن فارس و تخمیب  
دیر فکتب یحییٰ قصتہ الی امیر المومنین  
وطلب منه الامان فکتب یحییٰ بن  
الحنفیہ لہ کتاب الامان بما مر  
امیر المومنین - وقد رأیت نسخۃ  
لہذا الکتاب فی یدہ الحکیم ابی الفتر  
المستر فی النصرا فی الشری

یحییٰ النخوی جو بطریق کے لقب سے مشہور ہے  
ہے اور دہلیم کی طرف سے ہے۔  
یحییٰ دہلی قدیم علماء میں سے ہے وہ نصرانی فلسفی  
تھا۔ اسے امیر المومنین حضرت علی کے عامل نے  
ایران سے نکالنا اور اس کی فائزہ کو بتاوا  
کرنا چاہا تو یحییٰ نے پورا معاملہ لکھ کر امیر المومنین  
حضرت علی کی خدمت میں روانہ کیا اور ان سے  
امان چاہی پس حضرت محمد بن الحنفیہ نے حضرت  
علی کے حکم سے اس کے لئے امان نامہ لکھا رہتی  
کہا ہے کہ میں نے اس امان نامہ کی نقل طو  
کے نحرانی حکیم ابو الفتر مستوفی کے پاس کی تھی

اس حساب سے اس کی عمر ڈھائی سو سال سے بھی زائد ہوتی ہے اور غیر معمولی طول عمر ایک تاریخی  
عجیبہ ہے جس کا تاریخ قدیم کی نظروں سے اوجھل ہو جانا بجائے خود ایک انحرافِ عادت ہے۔ اور جب  
متاخرین کو اس کے استبعاد کا احساس ہوا تو انھوں نے اس کے ازالہ کے لئے ایک جلد بڑھا دیا کہ یحییٰ  
نخوی نے عمر طویل پائی۔ چنانچہ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے کہ اسکندریہ میں جالینوس کی کتابوں کی سات  
شخصوں نے ایڑٹ کیا اور

عما من لہذا علماء الاسکندرا نیسی  
یحییٰ النخوی الاسکندری فی الاسلام  
حتی لمحق اوائل الاسلام  
اور اسکندریہ کے ان علماء میں سے کئی کئی  
اسکندرانی نے عمر طویل پائی یہاں تک کہ تاریخ  
اسلام کے ابتدائی زمانہ تک تھا



ابن الدیم کے زمانہ میں بھی یہ افسانہ رکھی نجومی اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی سینہ ملاقات ایک حقیقت سمجھا جاتا تھا مگر وہ اسے بر قلم اور امینوس کے بجائے ساواری (SEVERUS) کا شاگرد بتاتا ہے! نیز حضرت عمرو بن العاصؓ کے ساتھ اس کی ملاقات پر اسے بھی اصرار ہے۔

اجبار یحییٰ النجومی ..... و فاش یحییٰ النجومی ..... وہ اس وقت تک بقید حیات  
الی ان فتح مصر علی یدی عیساؑ تھا جب کہ حضرت عمرو بن العاصؓ نے مہر کثرت  
بن العاص۔ قد خل الیہ و اکیمہ کیا وہ ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور انہوں  
وہی الیہ موصفاً ..... نے اُس کا بڑا اعزاز و اکرام کیا اور اپنے ہاں  
ایک مناسب مقام دیا۔

غالباً ابن الدیم کو یا جن لوگوں سے اُس نے اس ملاقات کو روایت کیا ہے یحییٰ النجومی کی ایک عبارت کو غلط پڑھنے سے ہوئی ہے جس سے ان لوگوں نے یہ حساب لگایا ہے کہ تصنیف فہرست کے وقت ۳۳۵ھ میں یحییٰ النجومی کو وہ عبارت لکھے ہوئے تین سو سال سے اوپر ہوئے تھے۔ اس حساب سے یحییٰ النجومی اور حضرت عمرو بن العاصؓ کا ہم عصر ہونا ثابت ہو جاتا ہے اور اس کے بعد دونوں کی ملاقات غیر مستبعد نہیں رہتی۔

و ذکر یحییٰ النجومی فی المقالة الثانیہ	یحییٰ نجومی نے ارسطو کی کتاب سماع الطبعی
من تفسیر کتاب السماع الطبعی	(PHYSICS) کی جو تفسیر لکھی ہے
فی الکلام فی الزمان مثلاً قال	اس کے چوتھے مقالہ میں جو زمانہ کی بحث
فیہ مثل مننا ہذا لا ولھی سنہ	پر ہے ایک مثال دی ہے اور لکھا ہے عیسایا
ثلاث و اربعین و ثلثمائۃ	کہ ہمارا یہ سنہ چونتیسویں قریباً
و قلیطانوس القبطی۔ فہذا یدل	اس پر اشارہ کرتی ہے کہ ہمارے اور یحییٰ
علی ان بیننا و بین یحییٰ النجومی ثلثا	نجومی کے درمیان کچھ اوپر تین سو سال ہونے
سنہ و نصف و قد یحوز ان یکون	ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس نے اس کتاب کی



فسر هذا الكتاب في صندرمعنا  
 لانه كان في ايام عمر وبن عاص  
 اپنی عمر کے ابتدائی حصہ میں تشریح کی ہوگی کہ  
 وہ حضرت عمر بن العاصؓ کے زمانہ میں تھا۔  
 لیکن یہ عبارت متعالمہ رابعہ کے بجائے سو لوہیں مقالے میں ملتی ہے جہاں ۳۴۳ سنہ کے بجائے ۲۴۵  
 مذکور ہے اور ۳۴۵ سنہ مسیحی کے مطابق ہوتا ہے اور اس سنہ میں سب لوگ نیکو النحوی کا  
 بقید حیات ہونا تسلیم کرتے ہیں۔

بہر حال کسی ہی اعتدال کی زندگی کیوں نہ ہو کہ جائے ڈھائی سو سال زندہ رہنا ناقابل یقین ہے  
 اسی لئے ماکس مابرہوف نے "اسکندریہ سے بغداد تک" میں لکھا ہے۔

”اور آج ہم بالیقین جانتے ہیں کہ یہ یونانی عالم جو قیساریہ میں پیدا ہوا تھا عربوں کی فتح مصر  
 سے تقریباً ایک صدی پہلے مر چکا تھا مگر عرب مصنفین کو اسی پر اصرار رہا ہے کہ عمر بن العاص فاتح  
 مصر سے اس کا تعلق قائم کریں حالانکہ ان کے یہاں یہ بھی مشہور تھا کہ وہ امویہ میں کا شاگرد تھا  
 اور امویہ میں پرنسپل کا شاگرد تھا۔“  
 اسی طرح ٹلر نے عربوں کی فتح مصر میں لکھا ہے۔

NOW THEY CAN BE VERY LITTLE DOUBT ABOUT  
 THE FORMER POINT, JOHN WAS NOT ALIVE  
 IN 642 I NEED NOT RECAPITULATE THE WHOLE  
 PROOF OF THIS STATEMENT. IT IS KNOWN THAT  
 JOHN WAS WRITING AS EARLY AS 540 IF  
 NOT BEFORE THE ACCESSION OF JUSTINIAN IN  
 527; AND THOUGH HE MAY HAVE SURVIVED  
 FOR A FEW YEARS AT THE BEGINNING OF THE  
 SEVENTH CENTURY, IF HE HAD BEEN ALIVE  
 IN THE YEAR 642 HE WOULD NOT HAVE BEEN

لے النہرست الذہیم ص ۳۵۶-۳۵۷ التراث الیونانی ص ۵۰ ۵۱ ایضاً ص ۵۰-۵۱ ٹلر: ص ۶۶



LESS THAN 120 YEARS. IT IS THEREFORE  
CLEAR THAT PHILOPONUS HAD BEEN DEAD  
FOR SOME THIRTY OR FORTY YEARS WHEN AMR  
ENTERED ALEXANDRIA\*

رہا ان میں سے پہلی بات کے متعلق تو کوئی شک نہیں ہے۔ بحی ۶۴۲ء میں بقید حیات نہیں تھا۔ میرے  
لئے اس جوئے کے تمام دلائل کو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ معلوم ہے کہ اگر قسطنطینیان کی تخت نشینی  
سے پہلے ۵۲۷ء میں نہیں تو کم از کم بحی ۵۴۳ء میں ضرور تصنیف و تالیف کے اندر مشغول  
تھا اور ہر چند کہ وہ ساتویں صدی کے آغاز میں کچھ سال زندہ رہا ہو اگر وہ ۶۴۲ء میں زندہ ہوتا تو  
اس کی عمر ۱۲۰ سال سے کم نہ ہوتی

لہذا یہ ثابت ہے کہ فیلوپونس دیکھی النحوی (عمر بن العاص کے اسکندریہ میں داخل ہونے سے کوئی  
تیس چالیس سال پہلے مر چکا تھا)

ظاہر ہے جب دیکھی النحوی فتح مصر و اسکندریہ سے ایک قرن یا تیس چالیس سال پہلے مر چکا ہو تو حضرت  
عمر بن العاص کے ساتھ اس کی ملاقات کسی دور جب ملاقات ہی نہیں ہوئی تو امر اور وسار عرب میں فلسفہ  
کو متعارف کرنے کا کیا سوال۔

۲۔ ثانیاً: اگر فی سبیل التزئل فرض کر لیا جائے کہ یہ قصہ صحیح ہے تب بھی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ  
دیکھی النحوی نے مسلمانوں میں فلسفہ کو ہر دلعزیز بنایا یا کسی عقلی مشرکانی کی تحریک کو پیدا کیا۔  
اوپر اس قصہ کی تین روایتیں گذرتی ہیں: ابن الندیم کی، ابن الففطی کی اور یحییٰ کی روایت تو  
یقیناً غلط ہے دیکھی النحوی نہ دلی تھا نہ ایران میں اس کی خانقاہ تھی۔ باقی دو روایتوں سے بھی اگر انھیں صحیح  
فرض کر لیا جائے تو بجائے یہ ثابت ہونے کے کہ دیکھی النحوی نے مسلمانوں کو فلسفہ کا چمکا لگا یا یہی ثابت ہوتا  
ہے کہ فلسفہ مسلمانوں میں قطعاً غیر مقبول ثابت ہوا۔

۱۔ ابن الندیم نے صرف اس قدر لکھا ہے:-

”وعاش الى ان فُتحت مصر على يدي (دیکھی النحوی) اس وقت تک بقید حیات تھا جب کہ



عمر بن العاص قد حل الیہ واکرمہ حضرت عمرو بن العاصؓ نے مہر کو بیچ کیا۔ وہ  
 وراثۃ لہ موصعاً..... ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور انھوں نے اس کا  
 بڑا اعزاز و اکرام کیا اور اپنے یہاں ایک مناسب

مقام دیا۔

لیکن اس عبارت سے یہ نتیجہ نکالنے کے بجائے کہ حضرت عمرو بن العاصؓ فلسفہ کے گردیدہ ہو گئے، اس سے  
 اُن کے شخص پر محمول کرنا اقرب الی الصواب ہوگا۔ ان کی سیرت ہمارے سامنے ہے۔ ”مکر و دہا“ اُن کا  
 امتیازی وصف تھا چنانچہ ابن عساکر نے بھی سے روایت کیا ہے:

قال دھاآ العرب اس بعة معاویہ عرب سیاست دہاں چاہیں: امیر معاویہؓ حضرت  
 و عمر بن العاص و المعیر بن شعبہ عمرو بن العاصؓ، مغیرہ بن شعبہ از دنیا دیں اس پر  
 و زیادہ۔ ناما معاویہ فللعلم و الاغما امیر معاویہ اپنے علم و بردباری کے لئے اور حضرت  
 و اما عمر و فللمصلات..... عمرو بن العاصؓ شکل پیدگیوں کو سلجھانے کے  
 لئے مشہور ہیں۔

اور اس مزاج کے لوگوں کو فلسفیانہ ترقی سے کم دلچسپی ہوا کرتی ہے اگرچہ وہ ظاہری کیا کرتے ہیں کہ  
 انھیں ان مباحث سے خصوصی ذوق ہے۔

اس بات کا بھی امکان ہے کہ ان کے اس اعزاز و اکرام اور حسن استماع میں کوئی سیاسی چال مضمحل ہو۔  
 اس کے لئے فتح عرب سے پہلے کے مہر کی معاشرتی و مذہبی حالت کا مطالعہ کرنا ہوگا۔ مہر کی اس سے پہلے کی تاریخ  
 رومن بازنطینی کے خلاف مسلسل نفرت اور مختلف فرقوں کی کشمکش کی ایک اتنا دینے والی داستان ہے جو تھی  
 صدی سچی کے ربع دوم سے جو یہ مذہبی مناقشات شروع ہوئے تو آخر تک ختم ہونے کا نام نہیں لیا۔ جس فرقہ  
 کی سیاسی غلبہ حاصل ہو جاوے۔ اپنے مخالفین کو ملعون و خارج از کلیسا قرار دے دیتا۔ ان مذہبی نزاعوں نے مصر  
 کی قومی یکجہتی اور سیاسی استحکام کو بارہ بارہ کر دیا تھا اور اسی اندرونی خلفشار کی وجہ سے پہلے اہل فارس  
 اور پھر عرب اُن پر اس آسانی سے قابو پا گئے۔

تہذیب و تمدن ابن الندیم ص ۲۵۶ - لے تاریخ الخلفاء السیوطی ص ۱۳۸ -



بہر حال اسی مذہبی تنگ نظری کا شکریہ اٹھائی الجھری تھا جسے خلفدونیہ کی مذہبی کونسل نے خارج از دین قرار دیا تھا۔ لہذا اگر اس مسئلہ ملاقات کو صحیح فرض کیا جائے تو اس کی تاویل صرف اسی طرح ہو سکتی ہے کہ حضرت عمرو بن العاصؓ نے ایک سیاست (DIPLOMAT) کی طرح ستم رسیدہ اقلیت کو اپنے یہاں بار دیا اور ان کے خطبات و مواعظ کو سننے اور ان پر اظہارِ تہدرا افزائی کرنے کے ذریعے ان کی محبت افزائی کی تاکہ منقوصین میں مذہبی تفریق نہ رہے اور وہ اپنے فرائض کے خلاف متحدہ محاذ قائم نہ کر سکیں۔

ب۔ ابن القتیبی کا بیان بہت زیادہ مبغض ہے۔ اس نے صرف اس اعزاز و اکرام کا اور گرویدگی و افتخار ہی برائے گناہیں کیا بلکہ اس سارے قصبے کو جو شاہکار ہے یعنی "اسکندریہ کے کتب خانہ کے جلانے کا افسانہ" اس کی بھی تفصیل دی ہے۔ چنانچہ اعزاز و اکرام اور گرویدگی کے ذکر کے بعد جو اوپر مذکور ہو چکا ہے وہ لکھا ہے :-

ثم قال له يحيى يوماً انك قد احطت	پھر ایک دن یحییٰ النخوی نے اُن سے کہا آپ نے
بحاصل الاسكندرية و ختمت على	پورے اسکندریہ پر پیر ہٹھا دیا ہے اور وہاں
كل الاصناف الموجودة بجا فاما	کی جملہ موجودات پر نہر لگا دی ہے۔ تو جو چیز آپ کے
مالك به انتفاع فلا اعارضك <sup>فيه</sup>	فائدہ کی ہے اس کے لئے ہم آپ سے کچھ نہیں
واما ما لا نفع لك به فنحن اولى به.	کہتے البتہ جو چیز آپ کے لئے بے کار ہے تو پھر
فامر بالافراج عنه فقال له عمرو ما	اُس کے ہم زیادہ مستحق ہیں لہذا آپ اس پر سے
الذي تحتاج اليه قال كتب الحكمة	پیر، اٹھانے کا حکم دیدیجئے حضرت عمرو بن العاصؓ
في خزائن الملوكيه وقد اوقفت المحر	نے دریافت کیا وہ کیا چیز ہے جس کی تمہیں ضرورت
عليها ونحن نحتاجون اليها ولا نفع	ہے تو یحییٰ النخوی نے کہا تاہم کتب خانہ کی
لكم بها فقال له ومن جمع هذا	حکمت و فلسفہ کی کتابیں جن پر آپ نے پیر ہٹ
الكتب وما قصته <sup>لے</sup>	دیا ہے اور ہم اس کے حاجت مند ہیں اور آپ کے
.....	لئے وہ بے کار ہیں تو انھوں نے پیر چھڑا۔ ان کتابوں



..... کہ کس نے حج کیا اور ان کا کیا واقعہ ہے۔

اس پر بھی النجاشی نے اس مشہور لائبریری کو تہہ سنایا کہ کس طرح بظلمتیں قیلاؤں بغیر اس نے اس کی بنیاد ڈالی اور کس طرح بعد زخمی کئے رات تک اس میں اٹھائے ہوئے رہے۔ اسے سکر حضرت عمرو بن العاص کو بڑا تعجب ہوا

اولیٰ پیر:-

قال لا یکنی ان امر فیہا الا بعد امتد  
امیر المؤمنین عمر بن الخطاب وکتب  
الی عمر وعرفہ قول یحییٰ الذی ذکرنا  
واستاذنہ ما الذی یضع بیافور  
علیہ کتاب عمر یقول فیہ واما  
الکتب التی ذکر یقافان کان یفا  
ما یرافق کتاب اللہ نفی کتاب اللہ  
عنه غنی وان کان فیما ما یخالف  
کتاب اللہ فلا حاجہ الیہا فقد  
بعد امہا فشیع عمر بن العاص  
فی تفرقہا علی حجامات الاسکندریہ  
واحرقہا فی مواقدھا و ذکر  
عدتہ الحمامات یومئذ والیتجا  
ولاکہ والیتجا استقلت فی ملاقا  
ستہ اشرف فاسمع ما جری  
واعجب.....  
.....

حضرت عمرو بن العاص نے فرمایا میرے لئے اس  
معاہدہ میں حکم جاری کرنا ممکن ہے مگر امیر المؤمنین  
حضرت عمر بن الخطاب سے اجازت لینے کے بعد  
اور انھوں نے حضرت عمر کو ایک خط لکھا جس میں  
یحییٰ النجاشی کا بتایا ہوا پورا واقعہ درج کیا اور  
ان سے ہدایت طلب کی کہ اس بارے میں کیا کیا  
جائے۔ پس ان کے پاس حضرت عمر کا خط آیا جس  
لکھا تھا میں وہ کتابیں جن کا تم نے ذکر کیا ہے تو  
اگر ان کا منہم کتاب اللہ کے موافق ہے تو ہمارے  
لئے صرف اللہ کی کتاب کافی ہے اور اگر اس میں  
کتاب اللہ کے خلاف لکھا ہے تو ہمیں ان کی کوئی  
ضرورت نہیں۔ لہذا انھیں برباد کر دو۔ پس حضرت  
عمرو بن العاص نے انھیں اسکندریہ کے حماموں  
میں تقسیم کرنا شروع کر دیا اور انھیں حماموں کی کھڑکیوں  
میں جلا دیا۔ اس وقت جتنے حمام تھے ان کی تعداد  
بنائی گئی تھی مگر میں بھول گیا۔ اور لوگ کہتے ہیں کہ  
چھ ماہ تک یہ کتابیں جلتی رہیں۔ پس اس واقعہ کو



سفر اور تعجب کر دے۔

اس افسانہ کا سرا در پیر دونوں دروغ بانی کے بدترین نمونے ہیں کیونکہ جیسا کہ جبریل دراکس مایر ہونٹ کی تصدیقات اور مذکور ہوئیں نہ حضرت عمرو بن العاصؓ سے کبھی النحوی کی ملاقات ہوئی تھی اور نہ ان کے زائد کے وقت شاہی لائبریری اسکندریہ میں باقی تھی جسے! تو دو تین سو سال پہلے مسیحی تعصب و تنگ نظری نے جلا کر پھاڑ دیا۔ کڑا لڑا تھا یا جو بہت پہلے قسطنطنیہ میں منتقل ہو چکی تھیں چنانچہ برٹش ایجو اسکندریہ کی قدیم تاریخ قدیم کا ماہر جنرل بھی سمجھا جاتا ہے، لکھتا ہے:-

”بات سچ ہے بلکہ شاید ناکمل بھی کہ ہم چوتھی صدی مسیحی کے اختتام کے بعد اسکندریہ میں کسی واقعی لائبریری کا وجود فرض کر سکیں!“

اسی طرح کریفٹن ملنی (CRAFTON MILNE) لکھتا ہے:-

”چوتھی صدی میں شہر اسکندریہ کے اندر کسی لائبریری کے موجود رہنے کا ثبوت نہیں ملتا اور یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ وہاں کسی مذہبی یا ملکی حاکم نے کسی کتب خانہ کی نگہداشت کی رحمت کی ہو۔“

لیکن اس مختصر مقالے کا موضوع کتب خانہ اسکندریہ کے جلانے کے افسانہ پر تبصرہ کرتا نہیں ہے۔ فرض کیجئے ”اخلاق اکاذیب“ کا یہ شاہکار صحیح تھا تو اس سے اس کے سوا اور کیا ثابت ہو سکتا ہے کہ قدیم ترین فلسفی جس سے مسلمانوں کا سابقہ ہوادہ ان میں کسی پائدار اور دیرپا عقلی تحریک کی بنیاد ڈالنا تو درکنار اسلام کی اجتماعی فکر کو اتنا بھی ہوا نہ کر سکا کہ اور کچھ نہیں تو کم از کم اپنے ہی واسطے فلسفہ کے مطالعہ کے لئے اسکندریہ کی لائبریری سے استفادہ کی اجازت لے لیتا۔

پھر مسلمانوں نے اپنی مینڈ ”حکمت و شہنشاہی“ کا ثبوت تو بعد میں دیا۔ اس سے پہلے ہی اس فلسفی کو یقین ہو چکا تھا کہ اس کی تہذیب کی مجالست و ہم نشینی بھی ان مسلمانوں میں کسی عقلی مویشگافی کی تحریک پیدا نہیں کر سکی۔ اس لئے

۱۵ EV. BRECCIA: ALEXANDREA AD AEGYPTUM P. 49

بحوالہ التراث الیونانی ص ۴۱۔

۱۶ J. CRAFTON MILNE: HISTORY OF EGYPT UNDER

ROMAN RULE, P. 95



ایسے لوگوں کے لئے۔ علم و حکمت کے چراہر پارے بنے کار ہیں اور بجائے اس کے کہ ان کی تہذیبیت میں علوم  
الاوائل کے ان نوادر کو دیکھ کھا کھا کر ختم کریں۔ یہ لائبریری لے اور اس کے ہم مذاق حکماء ہی کو دیدی  
جائے جو اس کی قدر کر سکتے تھے اسی وجہ سے اس نے کہا تھا۔

”فاما مالک بہ انتفاع فلا اعمار ضلّ واما ما لا نفع لک بہ  
فحن اولیٰ بہ“

اگر کئی النحوی نے حضرت عمر بن العاصؓ اور دیگر عربوں میں فلسفہ و حکمت کا شوق پیدا کر دیا ہو تو ایسا  
اُسے امید ہوتی کہ یہ نیکو تمدن بادیہ نشین مستقبل میں یونانی عقلیات سمجھنے کی زحمت گوارا کریں گے تو وہ اس  
لائبریری کو ”مالک نفع لک بہ“ سے تعبیر نہ کرتا بلکہ انھیں اس سے استفادہ کا شوق دلاتا۔

غرض عبدالخلافت راشدہ (۱۱۰-۱۳۵ھ) میں تنہا مثال کئی النحوی کی ہے جس سے مسلمانوں کا سابقہ  
بتایا جاتا ہے۔ مگر تاریخی تنقید کی کسوٹی پر کسے سے یہ قہرہ انسانی ثابت ہوتا ہے اور اگر تاریخی حقیقت بھی  
ثابت ہو تو اس سے صرف یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ خواہ کئی النحوی نے کوشش کی ہو یا نہ کی ہو یونانی عقلیات  
مسلمانوں میں مقبول نہ ہو سکی۔

(برہان، دہلی۔ نومبر ۱۹۵۹ء)



۴۔ میں سیدنا امام حسن رضی اللہ عنہ کے منصب خلافت سے دستبردار ہونے پر امیر معاویہؓ عالم اسلامی کے باضابطہ خلیفہ قرار پائے۔ مستقر خلافت کو ذہ سے دمشق میں منتقل ہو گیا جو اس سے پہلے شامی بازنطینی تہذیب کا مرکز اور دنیا کے مسیحیت کا گہوارہ رہ چکا تھا۔ اسلام یوں بھی مذہبی رواداری کی تعلیم دیتا ہے۔ اس پر مزید یہ کہ انتظامی ضرورت سچی المذہب رومی علم کو جو اس علاقہ کے نظم حکومت کا طویل تجربہ رکھتا تھا، بڑے اور چھوٹے انتظامی عہدوں پر مقرر کرنے کی داعی تھی جس طرح ایران میں مجوسی علم کو برقرار رکھنا ناگزیر تھا۔ اس طرح دیوان تورات پر رومی نصرانی چھا گئے۔

مستشرقین کا کہنا ہے کہ اس اثر و رسوخ کے نتیجے میں مسیحی فنکار نے اسلامی فکر کو متاثر کرنا شروع کیا۔ چنانچہ فان کریمر نے لکھا ہے :

عیش و عشرت کی مشنولیت کی بنا پر اکثر اموی فنکار نے عیسائیوں اور دیگر غیر مسلم اقوام کے ساتھ بہت زیادہ رواداری برقی۔ نہ صرف یہ کہ عیسائیوں کو خلفاء کے دربار میں آزادی کے ساتھ داخلہ کی اجازت تھی بلکہ انھیں اکثر اہم ترین ذمہ داری کے عہدے بھی دیے جاتے تھے۔ ہمرجون جو یوحنا کے دشمنی کا بہت تھا خلیفہ عبدالملک کے دربار میں مشیر اعلیٰ کے عہدے پر فائز تھا اور اس کی وفات پر یہ عہدہ اس کے



جیسے کوئی نفع نہیں ہوا۔ یہاں تک کہ دربار کا ملک اشعرا ایک عیسائی ہی تھا۔ عیسائیوں کی حالت ایسی تھی کہ انھیں مساجد میں بے روزگ ٹوک جانے کی اور عام مجبوروں میں ملائی مہلب کے ساتھ چلنے پھرنے کی اجازت تھی۔ خلفاء کی روداداری نے ناگزیر طور پر عیسائیوں کی مسلمانوں کے ساتھ تبادلہ خیالات کے لئے بہت افزائی کی۔ اس طرح یونانی علمائے دینیات کی صحبت میں جو جدیدیات و مناظرہ کے فن میں جہارت نامہ رکھتے تھے، عربوں نے پہلی مرتبہ فلسفیانہ استدلال کو سیکھا۔ جسے آگے چل کر انھوں نے یہ اہمیت دی۔ نیز یونانی علماء دینیات ہی سے عربوں نے کلائی تدقیقات کا پہلا سبق لیا اور یہ ایسا ہی تھا جس میں باز لطیفی ذہانت یہ طویل رکھتی تھی۔

فان کریمر کی مندرجہ بالا رائے کی تکلیف نے مزید توجہ کی۔

”عیسائیوں کو اموی خلفاء کے دربار میں آزادی کے ساتھ نقل و حرکت کی اجازت تھی۔ نصرانی شاہراہی دربار کا ملک اشعرا تھا اور اس کے بہت سے ہم مذہب حکمرانوں کے اعلیٰ عہدوں پر فائز تھے۔ مسلمان اور عیسائی دوستانہ گفتگو نیز مذہبی مناظروں میں تبادلہ خیالات کیا کرتے تھے۔“

لیکن مستشرقین کے مشرقی عقیدہ مندوں نے اس محدود نظریہ کو جو صرف اسلامی علم کلام کے کئی دینیات سے متاثر ہونے سے متعلق تھا، تسلیم نہ کیا۔ اسلام کی عقلی تحریک کو تمام کے نو فلاطونی فلاسفہ و مسکلمین کامرہون احسان قرار دیا۔

”مسلمانوں کی عقلی تہذیبوں میں تمام کے نو فلاطونی فلسفیوں اور مسکلمین کے آراء و مذاہب نے جہاں رہنمائی کی ہے۔ ..... جہاں تک مضبوط اور منظم فکر کا تعلق ہے وہ ان کو سائنس اہل علم سے ہی حاصل ہوئی اور مسلمانوں کو فلسفہ کا چپکا غائبانہ ہی سے لگا۔ ..... فلسفہ کو مسلمانوں سے متعارف کرنے اور اس کو ان میں ہر دلعزیز بنانے میں سائنسی اہل علم نے جہاد کیا ہوگا۔ ..... یہ اللہ

VON KREMER: CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF ISLAMIC CIVILIZATION, PAGE 59

NICHOLSON: LITERARY HISTORY OF THE ARABS, PAGE 221



مسلمانوں کی کھلی حمایتِ امدنیّت کی اگر یہ ضرورت تھی۔ پھر امر اور دُسا کی جلوت کے مذیم .....  
 شام میں قبل از اسلام یونان کا نو فلاطینی فلسفہ کافی مقبول ہو چکا تھا۔ ..... مسلمانوں کو منظم اور  
 منضبط فکر کے لئے اسی مکتبِ خیال سے سابقہ پڑا۔ ..... شام کا یہ مکتب اہل اعیانہ تکلمین  
 کا مکتب تھا جس نے یونان کے رواجی فلسفے کو اپنے خنک پر دھال لیا تھا۔  
 اس طرح چند امور یہ نتیجہ طلب ہیں :-

۱۔ کیا دیوانِ خراج کے رومی عملہ نے بازنطینی دنیائی رجحانات کو اسلامی مفکرین سے متعارف

کرایا

ب۔ کیا دربار میں عیسائی شعراء کی قدر و منزلت نے مسیحیت کو عام اسلامی فکر کو متاثر کرنے میں

مدد دی۔

ج۔ کیا اموی دربار کے اطباء نے فلسفہ کو مسلمانوں سے متعارف کرنے میں کوئی حصہ لیا۔  
 د۔ مسلمانوں میں یونانی علوم کی منتقلی کہاں تک شام کے سخی علماء کی وساطت کی رہی منت ہے۔

اور

۴۔ مسلمانوں کی عقلی موثر گائیوں میں شام کے نو فلاطینی فلسفیان اور سکھان کے آزاد ذراہب  
 نے کہاں تک رہنمائی کی ہے۔

دیوانِ خراج کے رومی | امیر معاویہ سے پہلے نظامِ حکومت سیدھا سادھا تھا جس کے چلانے کے لئے کچھ  
 عملہ کی بے اثری | میں دیانت و خدا ترسی کے علاوہ کسی نئی مہارت کی ضرورت نہیں تھی۔ اس لئے  
 انتظامی امور کے لئے مسلمانوں ہی میں سے کام کرنے والے مل جاتے تھے۔ امیر معاویہ کے عہد سے ”ملکِ غنیمت“  
 کا زمانہ شروع ہوا۔ حکومت کی مشینری میں پیچیدگیاں شروع ہوئیں جو انہوں نے ”رومی فیصلہ“ سے ورثہ  
 پائی تھیں۔ اس لئے ان پیچیدگیوں سے عہدہ براہونے کے لئے اُس طبقہ ”مکتلمین“ کی مانگ ہوئی جو قیصر کے  
 زمانہ میں ان انتظامی امور کو انجام دیتا تھا یعنی دیوانِ خراج کا علمہ چنانچہ ابنِ راسخ یعقوبی لکھتا ہے کہ امیر معاویہ  
 کے زمانہ سے عیسائی دیوانِ خراج پر چھانا شروع ہوئے۔



وَأَسْتَعْمَلَ مَعَاوِيَةَ ابْنَ أَنَاثَالِ النَّصْرَانِيَّ  
عَلَى خَرَاجِ حِمصٍ وَلَحْمِ سَيْعَمَلٍ لِنَصْرَانِيٍّ  
أَحَدًا مِنَ الْخُلَفَاءِ قَبْلَهُ ۝<sup>۱۵</sup>  
امیر معاویہ نے ابن اناتال نصرانی کو شہر حمص کے  
خراج کی دھولی پر مقرر کیا حالانکہ اُن سے پہلے کسی  
خلیفہ نے عیسائیوں کو کسی عہدے پر مقرر نہیں کیا تھا۔

بہر حال امیر معاویہ کے زمانہ سے دیوان خراج پر دفان کریم کے لفظوں میں اہم سرکاری عہدوں پر  
رومی چھانے لگے چنانچہ انہوں نے اس اہم عہدے پر سرجون رومی کو مقرر کیا جسے فان کریم وغیرہ مستشرقین  
(JOHN OF DAMASCUS) کا باپ (SERGIUS) بتاتے ہیں۔

وَكُنَ يَكْتَبُ لِمَعَاوِيَةَ ..... عَلَى ۝  
دِيَانَ الْخَرَاجِ سَرْجُونُ بْنُ مَنْصُورٍ الرَّومِيُّ ۝  
جہشاری آگے چل کر لکھتا ہے کہ سرجون یزید اور معاویہ بن یزید کے عہد حکومت میں دیوان خراج کا  
کاتب تھا۔

وَكُنَ يَكْتَبُ لِيَزِيدَ بْنِ مَعَاوِيَةَ ....  
عَلَى دِيَانَ الْخَرَاجِ سَرْجُونُ بْنُ مَنْصُورٍ ۝  
وَكَايَلَتُ لِمَعَاوِيَةَ بْنِ يَزِيدَ .....  
عَلَى دِيَانَ سَرْجُونُ بْنُ مَنْصُورٍ النَّصْرَانِيَّ ۝  
یزید بن معاویہ کے زمانہ میں دیوان خراج کا کاتب  
سرجون بن منصور تھا۔  
معاویہ بن یزید کے عہد میں دیوان خراج کا کاتب  
سرجون بن منصور نصرانی تھا۔  
سرجون عبدالملک بن مروان کے زمانہ (۷۵۰-۷۸۶ء) میں بھی بہت دن تک دیوان خراج کا کاتب رہا۔  
جہشاری لکھتا ہے:

وَكُنَ يَقْلُدُ دِيَانَ الشَّامِ بِالرَّصْمِيَّةِ  
لِعَبْدِ الْمَلِكِ وَلَمَّا تَقَدَّمَ سَرْجُونُ  
إِلَى مَنْصُورٍ النَّصْرَانِيَّ ۝<sup>۱۶</sup>  
شام میں دیوان خراج کا جوڑی زبان میں تھا  
فقلم اعلیٰ عبدالملک کے زمانہ میں نیز اس کے پیشرو  
کے زمانہ میں سرجون بن منصور نصرانی تھا۔

لَقَدْ أَخْبَرَنِي عَنْ ۲۵۰ ۝ كِتَابُ الْبُزْرَارِ وَالْكِتَابُ لِلْجَهْشَارِيِّ ص ۲۴ ۝ ۲۵۱ ۝ ۲۵۲ ۝ ۲۵۳ ۝ ۲۵۴ ۝ ۲۵۵ ۝ ۲۵۶ ۝ ۲۵۷ ۝ ۲۵۸ ۝ ۲۵۹ ۝ ۲۶۰ ۝  
۲۵۹ ۝ ۲۶۰ ۝



سرجون کے علاوہ اموی عہد میں اور بھی سچی کتاب رجمیداران محکمہ خراج کے نام ملتے ہیں مثلاً ابن  
انال جسے امیر معاویہ نے حمص کے خراج کی دھولی پر مامور کیا تھا اس کا ذکر اوپر گذرا۔ مزید تفصیل آگے  
آئے گی، یا شمعل جو عبد الملک کا ایک اور معمولی کاتب تھا جہشیاری لکھتا ہے۔

وَحْكِي أَنَّهُ كَانَ لِعَبْدِ الْمَلِكِ كَاتِبٌ      بَيَانُ كَيْفَ كَتَبَ كِتَابُ  
نَصْرَانِيٍّ مِنْ أَوْسَاطِ كِتَابَيْهِ لِقَالَ      مِثْلُ كَيْفَ كَتَبَ كِتَابُ  
لَهُ شَمْعَلُ ۝      مِثْلُ كَيْفَ كَتَبَ كِتَابُ

اسی طرح سلیمان بن عبد الملک کا ایک کاتب فلسطین کا ایک عیسائی تھا جو ابن البطریقی کے نام سے  
مشہور تھا جہشیاری لکھتا ہے:-

وَكَانَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ فَلَسْطِينَ      فَلَسْطِينِ كَاتِبٌ شَخْصٌ جَوَابُ الْبَطْرِيقِيِّ كِتَابُ  
يَعْرِفُ بِابْنِ الْبَطْرِيقِيِّ كِتَابُ      سَمِعْتُ شَهِيرًا تَحَا سُلَيْمَانَ بْنَ عَبْدِ الْمَلِكِ كِتَابُ  
لَهُ ۝      كَاتِبٌ تَحَا

فلعار کے علاوہ امراء کے یہاں بھی کتابت کا کام عیسائی انجام دیتے تھے چنانچہ عبد الملک بن مروان  
کا کاتب نیاس بن خمایہ الرہادی تھا جہشیاری لکھتا ہے:-

وَكَانَ يَكْتُبُ لِعَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ مَرْوَانَ      عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنِ مَرْوَانَ كَاتِبٌ شَهِيرٌ بِكَاتِبَتِهِ  
نِيسَانُ بْنُ خُمَايَةَ مِنْ أَهْلِ الرَّهَاءِ ۝      وَالْأَنِيَّاسُ بْنُ خُمَايَةَ تَحَا

لیکن نصرانی کتاب ایک انتظامی ضرورت تھے مسلمان فاتحین کی ہمیشہ یہ پالیسی رہی کہ وہ فتح کے بعد  
منغیہ علاقے کے معاشرتی و انتظامی نظام میں کوئی تبدیلی نہیں کرتے بلکہ اسے علیٰ حالہ باقی رکھتے رہے۔  
ایران گئے وہاں دیوان خراج کو فارسی زبان میں برقرار رکھا اور اس کی تنظیم کے لئے مجوسی کتاب دیوہیر  
کو پہلے کی طرح باقی رکھا۔ جب محمد بن قاسم نے سندھ کو فتح کیا تو مالی انتظام پہلے کی طرح بند و عملہ کے ساتھ  
رکھا۔ غرض ہر جگہ دیوان عطیات عربی میں تھا اور دیوان خراج مقامی زبان میں یہی پالیسی اختیار کرنے

لے کتاب الوزر اور کتاب الجہشیاری ص ۴۸ سے ایضاً ص ۴۹-۵۰



شام میں رکھی۔ چٹاری لکھا ہے:-

تولونیل بالکوفہ والبصاة دیوانان  
احدہما بالعربیۃ لاحصاء الناس  
واعطیا تقیر و هذا الذی کان عم  
قد سمعہ والآخر لوجہ الاموال  
بالفارسیۃ وکان بالثام مثل  
ذلك احدہما بالرومیۃ والآخر  
بالعربیۃ، فخری الامر علی ذلك  
الحی ایام عبد الملک<sup>۱۵</sup>  
کوفہ اور بصرہ میں (مشتبک) دو دفتر ہے ایک  
عربی میں جہاں لوگوں کی مردم شماری اعداد کے  
وٹائف کا حساب رکھا جاتا تھا۔ اس دفتر کی  
بنیاد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ڈالی تھی۔ اور دوسرا  
فخلف مچھوروں کے حساب کے لئے جو فارسی  
میں تھا۔ اسی طرح شام میں ایک دفتر رومی زبان  
میں تھا اور دوسرا عربی میں۔ یہی طریقہ عبد الملک  
بن مروان کے عہد حکومت تک برقرار رہا۔

اس لئے چاہے آمر کی نظروں میں مامور محبوب ہو ر جیسے ابن امال امیر معاویہ کی نظروں میں، یا  
مبنوف (جیسے سرحد بن عبد الملک کی نظروں میں) دیوان خراج کا عملہ شام میں رومی زبان جاننے والا ہی  
ہو سکتا تھا جو شامی مسیحیوں سے تعلق رکھتا تھا۔ اس لئے دیوان خراج پر شامی مسیحیوں کا چھا جانا فطری تھا۔  
اس میں خلفاء کے پسند و ناپسند کو اتنا دخل نہیں تھا جتنا انتظامی ضرورت کو۔ اس لئے اسے خلفاء کی بے نقبسی  
درود داری پر تو عمول کیا جاسکتا ہے مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ یہ کتاب اپنے آقاؤں کے مزاج  
میں بھی دخل ہو گئے تھے یا ان کے آقا ان کی علمی و فکری صلاحیتوں سے متاثر تھے یا کسی نہج سے اس  
کے خوشہ چین تھے۔

امیر معاویہ معاملہ فہمی و حسن تدبیر کے ساتھ موہون تھے۔ وہ جانتے تھے کہ جس "ملک مبنوف" کی  
بنیاد انھوں نے ڈالی تھی، صحابہ و تابعین میں سے کسی مسلمان کی دیانت و ہدایت سے اس کی پیچیدگیوں سے  
عہدہ برامہنے کی صلاحیت نہیں رکھتی تھی۔ لہذا انھوں نے شام کے عوام کی افتخادی دست برد کے لئے  
اسی طبقہ کو برقرار رکھا جو اس کام میں ہمارت رکھتا تھا۔ انھوں نے شام کے دیوان خراج پر سرحد بن  
۱۵ کتاب التعداد از کتاب ص ۳۸ مفصل آگے آئے گی۔



کو مقرر کیا جو اس اہم عہدے پر عبد الملک کے زمانہ تک فائز رہا۔ مگر یہ تقرر ایک ناگزیر انتظامی ضرورت تھا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ اس میں نہ تو انتظامی صلاحیت کے علاوہ سرحدوں کے علم و فضل کو دخل تھا اور نہ امیر معاویہؓ کے کسی علم و ہوش کے جذبے کو۔ تاریخ بھی نہیں بتاتی کہ سرحدوں نے براہ راست یا بالواسطہ امیر معاویہؓ کے زمانہ میں مسلمانوں کی کسی عقلی تحریک کو کسی بھی نہج سے متاثر کیا ہو۔

امیر معاویہؓ کے بعد نیز تختِ خلافت پر ممکن ہوا۔ اس نے بھی اپنے باپ کے زمانہ کے کاتب خراج سرحدوں کو اس اہم عہدہ پر برقرار رکھا۔ اس کے علاوہ اُس نے اسے اپنا ندیم و مشیر بنایا جس کی وجہ سے اس کے سوا اور کیا ہو سکتی تھی کہ عام اسلامی شعائر کے برخلاف جس کی کم از کم ظاہری حد تک ہی دوسرے اہل دربار مراعات کرتے ہوں گے (نیز یہ یہود و لب غنا و سرزد اور بادہ گساری کا ریا تھا۔ دربار کے مسیحی ملازمین کو ان باتوں سے کیا دریغ ہو سکتا تھا۔ ان ملازمین میں سب سے بلند مرتبہ دیوان خراج کا کاتب تھا۔ لہذا اس نام نہاد خلیفہ نے اسے اپنا حریف بادہ پیا اور ندیم خاص بنایا۔ ابو الفرج نے کتاب الاغانی میں لکھا ہے :-

کان یزید بن معاویہ اول من خلفائے یزید بن معاویہ پہلا شخص ہے جس نے اسلام

سن الملاحی فی الاسلام من الخلفاء

وادی المغنین واطهر الفلک وشد

الخصر وکان ینادہ علیہا سرحدون

النصرانی ملاح والا حطل وکان

یأتیہ من المغنین سائب خاص

فیقیم عندہ فیخلع علیہ واصلۃ

یزید اسے خلعت دیتا اور منسلک دیتا۔

اس لئے اگر بالفرض الناس علی دین ملوک کبیر کے عام اصول کے برعکس ایک ندیم نے اپنے ولی نعمت پر کوئی اثر کیا بھی ہو تو وہ اسی نے زہنی و عیش و نوشی کے سلسلے میں بیوگہ۔ شاید اسی وجہ سے

لے کتاب الاغانی جز: شانزدہم ص ۶۸۔



یزید کے خمریات میں ایک خاص کیفیت ہو۔

جہیاری نے یہ بھی لکھا ہے کہ جب سیدنا امام حسین رضی اللہ عنہ کے کوفہ پہنچنے کی خبر موہول ہوئی تو یزید نے اس کے مدارک کے لئے سرجون ہی سے مشورہ کیا۔

ولما اتصل بیزید مصعبا لحسین جب یزید کو امام حسین رضی اللہ عنہ کے کوفہ کی طرف

رضی اللہ عنہ الی الکوفہ ..... جانے کی خبر ملی ..... تو اس نے سرجون

... شاور سرجون بن منصور فی من بن منصور ہی سے مشورہ کیا کہ عراق کا گورنر

یولی العراقؓ کے بنائے۔

لیکن اس سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ اُمراء اسلام اتنے تنگ نظر نہ تھے کہ سلطنت کے اہم معاملات میں مشورہ کرنے کے لئے مسلم و غیر مسلم کی تفریق کو روار کھتے نیز اس قسم کی دین فروشوں کے معاملے میں دین دار مسلمانوں کے مقابلے میں ایک بے دین نصرانی ہی کا مشورہ زیادہ قابل قبول ہو سکتا ہے آخر میرزا بان رسول رانہار کی ہجو کے لئے اُسے کون مسلمان شاعر ملا تھا جو اس عیبی فروشوں ہی کے لئے مل جاتا۔ انہار کی ہجو کے لئے اسے ایک نصرانی شاعر اخطل ملا تفصیل آگے آئے گی، اور خاندان رسالت کی بربادی کے لئے بھی اس نے ایک نصرانی مشیر ہی سے مشورہ کیا۔

بہر حال سرجون نے یزید کی خمریات کی لطیف و تدقیق میں کوئی حصہ لیا ہو یا نہ لیا ہو جس کی تحقیق عربی ادب کے مورخین کا منصب ہے، اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ اس نے شامی و فلاحی افکار کو اس کی نظروں میں ہر دلعزیز بنایا ہو یا باز نطنسی مسیحی دینیات کے رجحانات کو اسلامی مفکرین سے متعارف کیا ہو۔ یزید کے بعد اس کا بیٹا معاویہ خلیفہ ہوا اس نے بھی سرجون کو دیوان خراج کی کتابت پر برقرار رکھا۔ مگر خندایام کی طاعت کے بعد وہ اس اہم ذمہ داری سے استعفی ہو کر گوشہ نشین ہو گیا۔ اس کے بعد عام خانہ جلا کا دور شروع ہوا۔ شام میں مروان نے قبضہ جالیا۔ اس کے زمانہ میں بھی سرجون اپنے عہدہ پر برقرار رہا۔

وکان بکتاب مروان... علی الذیوان مروان کے زمانہ میں دیوان خراج کا کاتب سرجون

لے کتاب الوزار و الکتاب ص ۳۱۔



سرجون بن منصور النصرانیؒ بن منصور نصرانی تھا۔  
 مروان کے بعد اس کا بیٹا عبد الملک اُس کا جانشین ہوا عبد اللہ بن زبیر کو شکست دے کر وہ عالم  
 اسلام کا خلیفہ ہوا۔ اُس نے بھی دیوانِ خراج پر ہر دست سرجون ہی کو برقرار رکھا۔

وكان يتقلد ديوان الشام بالرومية  
 بعد الملك ولما تقدمت سرجون  
 ابن منصور النصرانیؒ  
 شام میں دیوانِ خراج کا جو رومی زبان میں تھا،  
 منظم اعلیٰ عبد الملک کے زمانہ میں نیز اُس کے  
 پیشروں کے زمانہ میں سرجون بن منصور نصرانی تھا  
 فان کریر کہتا ہے:-

"SERGIUS, THE FATHER OF JOHN OF DAMASCUS ENJOY-  
 -ED  
 AT THE COURT OF THE CALIPH ABDUL - MALIK, THE PLACE  
 OF FIRST COUNCILLOR, AND AFTER HIS DEATH HIS  
 SON WAS GIVEN THE SAME POST"  
 (VON KREMER: CONTRIBUTION TO THE HISTORY  
 OF ISLAMIC CIVILIZATION, P. 59)

یعنی (۱) سرجون عبد الملک کا مشیر اعلیٰ تھا، اور  
 (۲) سرجون کی وفات پر یہ عہدہ عبد الملک نے اُس کے بیٹے یوحناؒ کے دستِ حقِ تعالیٰ سے لے لیا۔  
 مگر یہ دونوں قول محلِ نظر ہیں:-

۱۔ واقعہ ہے کہ جو بھی اسباب ہوں عبد الملک سرجون کو پسند نہیں کرتا تھا۔ ممکن ہے سرجون جسے زبیر  
 اول کی مشاورت کا اعزاز حاصل رہ چکا تھا عبد الملک کو ناگوار میں نہ لانا ہو۔ ممکن ہے زبیر کے زمانہ میں عبد الملک  
 کو کوئی خاص وقار حاصل نہ ہوا اور سرجون نے اس کا استخفاف کیا ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس خانہ جنگی اور سیاسی  
 انتشار اور عدمِ یقین کے زمانہ میں سرجون نے تھہرنا اور دیکھو کے اصول پر عمل کرتے ہوئے عبد الملک کے

لے کتاب الوزراء والکتاب ص ۳۲ ملے ایضاً ص ۴۰



اقتدار کو کاٹتے تسلیم کرنے میں پس و پیش کیا ہو جو بھی وجہ ہو سرجون عبد الملک کو خاطر میں نہیں آتا تھا۔  
 یہ بھی ممکن ہے کہ عبد الملک اور ابن زبیر کی خانہ جنگی کے دوران میں سرجون نے قیصر روم کے ساتھ خفیہ بازار  
 باز کرنا شروع کر دیا ہو اسلامی تواریخ اس شبہ کے ذکر سے خاموش ہیں مگر یوحنا نے دمشق (جس کے باپ کو مسٹر  
 سرجون بتاتے ہیں) کے متعلق جیسا کہ اس کے عقیدتمند سوانح نویس یوحنا نے یروشلم نے لکھا ہے کہ یہ الزام  
 ناقابل تردید حد تک ثابت ہو چکا تھا کہ اُس نے قیصر سے خلیفہ کے خلاف سازش کی ہے تفصیل آگے آئے گی،  
 مسٹر مین کا یہ بھی خیال ہے کہ سرجون کے باپ منہور ہی کی دغا بازی کی وجہ سے دمشق مسلمانوں کے قبضہ میں  
 آیا۔ ریوزڈجے۔ ایچ۔ لپٹن (Lupton) نے یوحنا نے دمشق کی سوانح حیات میں لکھا ہے۔

ASSEMANUS EVEN THINKS IT WAS THIS MANSUR,

WHO HELPED TO BETRAY DAMASCUS TO THE SARACENS.

IN 634 (Lupton: ST: JOHN OF DAMASCUS) P. 25 NOTE

اس لئے ممکن ہے سرجون نے بھی کوئی ساز باز کرنا شروع کیا ہو یا عبد الملک کو اس کے متعلق کوئی شبہ ہو گیا  
 ہو (جس کے لئے بقول مسٹر مین قوی قرائن موجود تھے)

بہر حال جو بھی وجہ ہو عبد الملک اور سرجون کے دل ایک دوسرے کی طرف سے صاف نہیں تھے اور  
 آخر کار عبد الملک نے سرجون کو اس عہدے سے برطرف کر دیا یہی نہیں بلکہ اس محکمہ ہی کو سچی رومیوں کے  
 قبضہ سے نکال لیا۔ اس کی تفصیل یہ ہے :-

چونکہ سرجون اور اُس کی جماعت (سچی کتاب) دیوان خراج پر عرصہ سے چھلے ہوئے تھے عبد الملک  
 کا حسن تدبیر ان سے مستثنیٰ ہونے کی جرأت نہ کرتا تھا لیکن جب دیوان الرسائل کے منظم اعلیٰ یحییٰ بن سعید الحشاشی  
 نے اسے یقین دلایا کہ وہ اُسے سرجون اور سرجون کے ماتحت عملہ کی ضرورت سے بے نیاز کر سکتا ہے تو پھر عبد الملک  
 نے اُسے (سرجون کو) فوراً معطل کر دیا۔ ابن الندیم لکھتا ہے :-

وَقَدْ قِيلَ إِنَّ الدِّيَّانَ نَقَلَ فِي أَيَّامِ  
 عَبْدِ الْمَلِكِ فَإِنَّهُ أَمَرَ سُرَجُونَ مَبْعُوثٍ  
 بِكَاهِلِيَّةٍ كَذِبِ الدِّيَّانِ خَرَجَ عَبْدُ الْمَلِكِ كَمَا  
 فِي بَابِ يَرْجُو فِي تَرْجُمَةِ بَوَاكِيهِ نَكَاةً لِّسُرَجُونَ كَوْنِهِ



الا مرفتر انخی فیہ فاخفظ عبد الملک  
 فاستشار سلیمان فقال له انا  
 انقل الديوان وارجل منه  
 سام کے کرنے کا حکم دیا اگر اُس نے اس میں ڈھیل  
 ڈال دی بعد الملک نے اُسے دل میں رکھا اور سلیمان  
 بن سعد الحنثی سے مشورہ کیا۔ سلیمان نے کہا میں  
 دیوان کو نفل کر دوں گا پس اُس نے اُس سے  
 ہلدی کرائی۔

ابن الندیم نے اس واقعہ کو بعینہ ترمضی بیان کیا ہے کیونکہ اس کے خیال میں شام کو دیوان خراج  
 ہشام بن عبد الملک کے زمانہ میں رومی سے عربی میں منتقل ہوا۔ مگر جہشیاری جو اس باب میں ابن الندیم سے زیادہ  
 قابل اعتماد ہے کیونکہ اس نے دزراؤ کتاب کی تاریخ پر ایک مستقل کتاب لکھی ہے اس بات کو موکد لہجے  
 میں لکھا ہے:-

وكان يتقلد ديوان الشام بالبرصية  
 لعبد الملك ولما تقدمه سرجون  
 ابن منصور النصارى فامر عبد  
 الملك يومئذ فتأمل عنده وتوا في فيه  
 فعاد لطلبه ورجله فيه فرى منه  
 تفرطاً وتقصيراً فقال عبد الملك  
 لاجبي ثابت سليمان بن سعد الحنثي  
 وكان يتقلد له ديوان الرسائل اما  
 ترى اذ لال سرجون علينا واحبه  
 قد ساء ما ان ضرورتنا اليه والى  
 صناعته - فما عندك حيلة؟  
 شام میں دیوان خراج کا جو رومی زبان میں تھا  
 منظم اعلیٰ عبد الملک کے زمانہ میں نیز اس کے پیشرو  
 کے زمانہ میں سرجون بن منصور نصرانی تھا۔ ایک دن  
 عبد الملک نے اُسے کسی بات کا حکم دیا مگر سرجون نے  
 اس میں ڈھیل ڈال دی اور زیر لگائی عبد الملک نے  
 دوبارہ اس سے کہا اور اُسے برا گنہ کیا مگر پھر بھی  
 اس کی جانب سے کوئی کامیابی نہ تھی۔ اس پر عبد الملک  
 نے سلیمان بن سعد الحنثی سے جو دیوان رسائل کا  
 منظم اعلیٰ تھا کہا ”تم نے سرجون کا زور انداز کیا ہے  
 خیال میں وہ سمجھا کہ میں اُس کی اور اُس کے کوٹ  
 ایسی ضرورت ہے کہ ہم اس سے مستغنی نہیں ہو سکتے



قال تو شئت لحولت الحساب الخائفة  
 قال فافعل. فرد اليه عبد الملك  
 جميع دوا دين الشام  
 كتاب الوزير اود الكتاب ص ۴۰

کیا تم اس کا کچھ مذاکرہ کر سکتے ہو؟ سلیمان بن  
 سعد نے کہا اگر آپ چاہیں تو میں تمام حسابات کو جو  
 میں منتقل کر سکتا ہوں۔ عبد الملک نے کہا تو پھر کرنا  
 اس کے بعد عبد الملک نے شام کے تمام دھار کو  
 سلیمان بن سعد انجمنی کے ماتحت کر دیا۔

دیگر مورخین نے بھی جہشیاری ہی کی تائید کی ہے تفصیل آگے آرہی ہے اس کے بعد یہ تسلیم نہیں کیا جاسکتا  
 کہ سرجون عبد الملک کا معتمد علیہ یا مشیر اعلیٰ تھا۔  
 غالباً فان کریم کا ماخذ یوحنا کے یہوشلم کی تصنیف "سوانح یوحنا کے دمشق" ہے جس میں یوحنا کے  
 دمشق کے آبا و اجداد کے متعلق لکھا ہے۔

"HIS FORE FATHERS..... HAD BEEN STEWARDS  
 IN HIGH TRUST EVEN AMONG THE SARACENS .....  
 THE FATHER OF THIS SECOND JOHN (OF DAMASCUS) ...  
 .... WAS A MAN OF HIGH POSITION, BEING APPOINTED  
 TO ADMINISTER THE PUBLIC AFFAIRS THROUGH THE  
 WHOLE COUNTRY"  
 (LUPTON: ST. JOHN OF DAMASCUS: P. 24-25).

اس کے آبا و اجداد..... مسلمانوں کے زمانہ میں بھی مصرم اعلیٰ اور اُن کے معتمد علیہ تھے..... اس یوحنا کے  
 نانی یوحنا کے دمشق آباپ..... بڑا صاحب مرتبہ تھا جس کا تقریر پوری سلسلے کے امور ملکی کے انتظام کیلئے ہوتا تھا  
 لیکن آگے چل کر معلوم ہو گا کہ یہ سوانح حیات اور اس کی تفصیلات ناقابل اعتماد ہیں۔

۴۔ اسی طرح یہ قول بھی محل نظر ہے کہ عبد الملک نے سرجون کی وفات پر اس کے بیٹے یوحنا کے دمشق کو اپنا مشیر اعلیٰ  
 یا جب تبصریح جہشیاری عبد الملک نے سرجون کی زندگی ہی میں اُسے (سرجون کو) دیوان خراج سے علیحدہ کر دیا تھا بلکہ دیوان  
 خراج کو ردی زبان سے عربی میں منتقل کر کے دیوان کی عبادت میں بھی شامل کر دیا تھا تو پھر نہان کریم کو یہ کہنا کہ عبد الملک نے سرجون

(برہان دہلی و ستمبر ۱۹۵۹ء)



## ۲۔ اموی خلافت

(۳)

غالباً اس غلطی کی وجہ یہ خلعے یروشلم کی ”سواح یوحناے مشقی“ جس پر تبصرہ آگے  
آ رہا ہے) کے علاوہ (۱) نہرست ابن النذیم اور (ب) اغانی کی حسب ذیل عبارتیں ہیں  
(۱) ابوالفرج نے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ اخطل عبدالملک کے پاس آیا مگر ٹھہرا اُس کے کاتب  
سرجون کے بیٹے کے یہاں۔

ان الاخطل قدم علی عبد الملک      اخطل عبدالملک کے پاس آیا۔ پس وہ اُس کے  
فنزلی علی ابن سرجون کاتبہ<sup>لہ</sup>      کاتب سرجون کے بیٹے کے یہاں ٹھہرا

اس عبارت میں عبارت ”ابن“ کا لفظ زائد ہے اور واقعہ اُس وقت سے پہلے کا ہے جب  
کہ عبدالملک نے سرجون کو کتابت خراج سے معزول کیا اور اگر اُس کی وفات کے بعد کا ہے  
تو ”کاتبہ“ ”ابن“ کا بدل نہیں ہے بلکہ سرجون کا بدل ہے اور عبارت کے معنی ”اُس  
کے کاتب ابن سرجون کے پاس“ نہیں بلکہ ”اُس کے کاتب سرجون کے بیٹے کے پاس“  
ہوں گے کیوں کہ

(۱) اخطل سرجون کا حرفت بادہ پیا تھا جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے کہ دونوں یزید اڈل کے

لے کتاب الاغانی جز ہفتم صفحہ ۱۶۵



قدیم بادہ گسار تھے جو کانینادم علیہا سرجون النصرانی لولاء والا خطل) اس لئے  
اگر اخطل "مسلمان خلیفہ" کے بیچانے کسی اور کے پاس ٹھہرا ہوگا تو وہ اُس کا حریف قدیم سرجون  
ہی ہونا چاہیئے نہ کہ اُس کا بیٹا کیوں کہ اخطل قیام کے لئے اس غلط انتخاب کی وجہ "ہم مذہبی"  
نہیں بتاتا بلکہ مے گساری بتاتا ہے [قال درمک من در ملک ہذا اولحمد وخمر  
من بیت رأس]۔ لہذا واقعہ زیر بحث میں اخطل نے جس کے پاس قیام کیا وہ سرجون  
ہی تھا نہ کہ "ابن سرجون"

(۱۱) عبدالملک نے نہ صرف یہ کہ سرجون ہی کو دیوان خراج کی کتابت سے برطرف  
کر دیا تھا بلکہ رومی کتاب کی ناز برداری سے بچنے کے لئے خود دیوان خراج ہی کو رومی سے  
عربی میں منتقل کر دیا تھا۔ اس کے بعد اس محکمہ کا افسر علی کسی رومی کو مقرر کرنا کیا معنی،  
بالخصوص سرجون کے بیٹے کو!! جس کے خاندان کے قبضہ اثر سے وہ دیوان خراج کو نکالنے  
کا کب سے متمنی تھا مگر مصلح ملکی مانع تھے۔ لہذا جوں ہی اسے اس بات کا اطمینان ہو گیا  
کہ اسے ایسے لوگ چلا سکتے ہیں جن کی نگرانی وہ خود کر سکتا تھا اُسی وقت اُس نے اُسے  
رومیوں کے اثر سے نکال کر ان لوگوں کے ہاتھ میں دے دیا جو حساب کتاب عربی میں  
رکھ سکتے تھے۔

اس لئے دیوان خراج کی عربی میں منتقلی سے پہلے نہ تو سرجون کا دفات پانا ہی صحیح  
ہے اور نہ اُس کی جگہ اُس کے بیٹے "ابن سرجون" کا مقرر ہونا ہی قرین قیاس ہے۔ لہذا  
اگر اخطل سرجون کی دفات سے پہلے ٹھہرا تو "ابن سرجون" میں ابن زائد ہے اور اگر  
بعد میں ٹھہرا تو "ابن سرجون" تو عبدالملک کا کاتب نہ ہوگا مگر چونکہ اُس کا باپ  
عرصہ تک عبدالملک کا کاتب رہ چکا تھا اس لئے اخطل "عبدالملک  
کے کاتب سرجون کے بیٹے کے پاس ٹھہرا" اور اس صورت میں "کاتبہ" ابن  
کا بدل نہیں ہے بلکہ سرجون کا بدل ہے۔

علی کل حال سرجون کی دفات کے بعد اُس کا بیٹا عبدالملک کا کاتب یا مشیر  
اعلیٰ نہیں تھا۔



ب۔ ابن النذیم نے الفہرست میں لکھا ہے۔

”ناما الديوان بالشام فكان بالروم  
والذي كان يكتب عليه سرجون ابن  
منصور لمعاوية بن ابي سفيان ثم  
منصور بن سرجون ونقل الديوان  
في زمن هشام بن عبد الملك“

رہا شام کا دیوان خراج تو دہ رومی زبان میں تھا اور  
اس کا منتظم اعلیٰ امیر معاویہ کے زمانہ میں سرجون بن  
منصور تھا۔ اُس کے بعد سرجون کا بیٹا منصور کا تب  
خراج ہوا۔ اور دیوان خراج ہشام بن عبد الملك  
کے زمانہ میں رومی سے عربی میں منتقل ہوا۔

اس کے بعد ابن النذیم نے وہی روایت بیان کی ہے جو ہشیری نے لکھی ہے مگر بعض  
تدقیق۔ لیکن ابن النذیم اور ہشیری کی روایتوں میں اصولاً ہشیری کی روایت ہی کو  
ترجیح دی جانا چاہیے۔ اُس نے وزراء و کتاب کے حالات اور اُن کی تقرری و برخاستگی پر مستقلاً  
کتاب لکھی ہے۔ اس کے مقابلے میں ابن النذیم نے دیوان خراج کے رومی سے عربی میں  
منتقلی کے واقعہ کو صرف ضمناً بیان کیا ہے۔ یہ اُس کے موضوع سے باہر بھی تھا۔

پھر ہشام کے زمانہ میں دیوان خراج کی منتقلی محلِ نظر ہے۔ نیز عبارت بھی مبہم ہے یا  
کم از کم اتنی واضح اور مفصل نہیں ہے جتنی ہشیری کی عبارت ہے اس لئے ہشیری کی  
روایت کے مقابلے میں قابلِ تمسک نہیں ہو سکتی بالخصوص جب کہ دوسرے مورخین بھی  
ہشیری ہی کی تائید کرتے ہیں مثلاً

(ا) بلاذری نے فتوح البلدان میں لکھا ہے :-

”قالوا لم يزل ديوان الشام بالرومية  
حتى ولي عبد الملك بن مروان فلما  
كانت سنة ٨٥ امر بنقله وذلك ان رجلاً  
من كتاب الروم احتاج ان يكتب شيئاً  
فلم يجد ما عرف بالفي الرواية فبلغ ذلك  
حكته في ان شام في ديوان خراج عبد الملك بن مروان  
کے عہد خلافت تک رومی زبان ہی میں رہا لیکن  
میں عبد الملك نے اُسے عربی میں منتقل کرنے کا حکم دیا۔  
بات یہ ہوئی کہ ایک رومی کا تب کو کچھ لکھنا تھا مگر  
اُسے دوات میں ڈالنے کو پانی نہیں ملا تو اُس نے



عبد الملك فاديه وامر سليمان بن سعد  
بنقل الديوان فساله ان يعينه بخراج  
الاردن سنة ففعل ذلك وولاه  
الاردن فلم تنقص السنة حتى فرغ  
من نقله واتى به عبد الملك فندعا  
لسرجون كاتبه فعرض ذلك عليه  
فغره وخرج من عنده كئيباً فلقبه قوم  
من كتاب الروم فقال اطلبوا المعيشة  
من غير هذه الصناعة فقد قطعها الله  
عنكم

پیشاب کر لیا۔ جب عبد الملك کو یہ معلوم ہوا تو  
اُس نے اُسے سزا دی اور سليمان بن سعد کو عربی  
میں دیوان منتقل کرنے کے لئے حکم دیا۔ سليمان نے  
درخواست کی کہ سال بھر اُسے اردن کے خراج پر  
مقرر کیا جائے عبد الملك نے ایسا ہی کیا۔ اگلے سال  
ختم ہوا تھا کہ سليمان نے وہاں کے دیوان خراج  
کو عربی میں منتقل کر ڈالا اور عبد الملك کو لاکر دیا۔  
عبد الملك نے سرجون کو بایا کر دکھایا جس سے وہ بہت  
غمگین ہوا اور ذل شکستہ ہو کر اُس کے پاس سے  
نکلا باہر کچھ رومی کتاب ملے تو اُس نے اُن سے کہا  
اب اس پیشہ کے علاوہ دوسرے پیشہ کے ذریعہ  
گمراہ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری روزی اس سے  
منقطع کر دی۔

(۱۱) طبری نے ۳۷۲ھ کے واقعات کے آخر میں آغاز اسلام سے اُس وقت تک جو اہل  
قلم ہوئے تھے اُن کی فہرست دی ہے۔ اس طول طویل فہرست میں صرف ایک کاتب  
سرجون بن منصور رومی ہے فوراً سب مسلمان ہیں۔ نیز سرجون کے متعلق اُس نے صرف  
یہ لکھا ہے کہ وہ امیر معاویہ کے دیوان خراج کا میر منشی تھا۔ آگے چل کر لکھا ہے کہ وہ معاویہ بن  
یزید کے دیوان خراج کا میر منشی تھا۔ اس سے ہشامی کی اس روایت کی تائید ہوتی ہے  
کہ سرجون امیر معاویہ، یزید اور معاویہ بن یزید کے عہد خلافت میں دیوان خراج کا میر منشی تھا۔ ولید  
بن عبد الملك، سليمان اور حضرت عمر بن عبد العزيز کے زمانہ میں طبری، دیوان خراج کا کاتب  
سليمان بن سعد الخشني کو بتاتے ہیں۔ ہشامی اور بلاذری بھی یہی کہتے ہیں کہ عبد الملك نے  
سرجون سے دیوان خراج کی کتابت لے کر سليمان بن سعد الخشني کو تفویض کر دی تھی۔

لے فتوح البلدان للبلاذری ص ۲۰۱



غرض ان مستند روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ سرجون عبد الملک کی نگاہوں میں  
مبغوض تھا۔ لہذا اُس کے مشرعی ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ نیز عبد الملک نے دیوان  
خراج کی کتابت سے اُسے اُس کی زندگی ہی میں برطرف کر دیا تھا لہذا اس بات کا بھی سوال  
پیدا نہیں ہوتا کہ اُس کی وفات پر عبد الملک نے یہ عہدہ اُس کے بیٹے کو تفویض کیا۔

لیکن مستشرقین کو اصرار ہے کہ سرجون اور اُس کے بیٹے کی [جسے وہ یوحنا دشتی  
بتاتے ہیں] عبد الملک کے دربار میں بڑی قدر و منزلت تھی اور وہ نہ صرف نظم حکومت ہی میں  
صاحب اقتدار تھے بلکہ عام معاشرے کے اندر بھی بڑے با اثر تھے۔ فان کریم کا قول اوپر  
مذکور ہوا۔ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کے آرٹیکل نویس ”یوحنا دشتی“ نے لکھا ہے :-

*John of Damascus (Johannes Damascus)*  
(d. before 754) an eminent theologian of  
the Eastern Church.... his Arabic name was  
Mansur (the victor) and he received the  
Epithet Chrysokhoas (Gold pouring) on  
account of his eloquence. his father sergius  
a christian held high office under the saracen  
Caliph, in which he was succeeded by his son.  
(Encyc Brit. Vol ix p 102)

[یوحنا دشتی (وفات قبل ۷۵۴ء) کلیسائے مشرقی کا ایک ممتاز عالم دینیات...  
..... اُس کا عربی نام منصور (فتح مند) تھا اور وہ اپنی فصاحت اور طلق اللسانی کی وجہ  
سے ”زر ریز“ کے لقب سے ملقب تھا۔ اُس کا باپ سرجیس نصرانی خلفائے اسلام کی  
ساتھی میں عہدہ جلیلہ پر فائز تھا اس کے مرنے پر اُس کا بیٹا اُس کا جانشین ہوا]  
اسی طرح انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایٹھکس میں لکھا ہے

*Some of the most influential persons.*



About the caliph were also christians

John of Damascus as well as his.

Father, held high offices under these Arab rulers of his native city: ency of Religion etc vol. VIII p 899).

خلیفہ کے حاشیہ نشینوں میں سے اکثر با اثر لوگ عیسائی تھے۔ یہ خلیفے دمشق اور اسی طرح اُس کا باپ اپنے آبائی شہر کے عرب حکمرانوں کی ماتحتی میں عہدہ ہائے جلیلہ پر فائز تھے۔  
اس سے پہلے لکھا ہے

All the clerks in Government offices were Christians and the State archives were written in Greek... it was only under Abd al malik that the arabic language began to be used exclusively (ibid. p. 890)

[سرکاری دنیا میں کلرکوں کا پورا عملہ عیسائی تھا اور سرکاری ریکارڈ یونانی زبان میں لکھے جاتے تھے . . . . . صرف عبد الملک کے زمانہ سے عربی زبان بلا شرکت غیرے استعمال ہونا شروع ہوئی]

حالانکہ اس اصرارِ سبکی شناخت پہلے ہی ظاہر ہو چکی ہے۔ ایوانِ حکومت کا ”دفتر رسائل“ نیز ”دیوان عطیات“ ہمیشہ عربی میں تھا اور اس کا میرمنشی مسلمان عرب یا مولیٰ میں سے کوئی ہوتا تھا۔ لیکن اس آرکیول نوپس نے مبالغہ کر کے سب کو عیسائی اور دقتی بنانے اور سرکاری ریکارڈ (state Archives) کو یونانی بنادیا حالانکہ (state archives) کا مصداق بقنا ”واجبات ارض“ پر ہو سکتا ہے جس کا ریکارڈ دیوان خراج میں رکھا جاتا ہے۔ لہذا اس کے کہیں زیادہ ”دیوان رسائل“ پر ہونا چاہیے جہاں تمام حکومتی مراسلات اور سرکاری اعلانات و مناشر نیز نتائج ملکی کار ریکارڈ رکھا جاتا تھا۔



لیکن اس ادعائی تحقیق کا سب سے زیادہ قابلِ افسوس پہلو یہ ہے کہ مستشرقین نے ”سرجون“ کو ”یوحنا تے دمشق“ کا باپ بنا دیا اور اس طرح اس قیاس آرائی کے واسطے راستہ ہموار کر دیا کہ عہدِ اموی کی فکری و مذہبی تحریکیں شامی مسیحیوں کی رہنِ منت ہیں۔ بلکہ مجلس نے تو اس کی تصریح بھی کر دی :-

*It is probable that the latter (Mazazites)*

*at any rate arose, as von kremer has*

*has suggested, under the influence of*

*Greek theologians especially John of*

*Damascus and his pupil Theodore*

*Mucara (Abu Qurra, the bishop of Harran.*

*Nickolson: literary history of Arabs*

[اس بات کا بہت زیادہ احتمال ہے کہ فرقہٴ معتزلہ جیسا کہ نان کریم کا خیال ہے  
یونانی علمائے دینیات بالخصوص یوحنا تے دمشق اور اُس کے شاگرد تھیوڈور ابو قرہ اس عقیدہ  
قرآن کے زیر اثر پیدا ہوا]

گزریہ قیاس آرائیاں قطعاً بے بنیاد ہیں۔ نہ تو خود یورپین اور مسیحی لٹریچر میں اس بات  
کا کوئی ثبوت ملتا ہے کہ سرجون یوحنا تے دمشق کا باپ تھا اور نہ یوحنا تے دمشق کی مخصوص تعلیمات  
ہی اس مفروضہ کی ہمت افزائی کرتی ہیں۔ ان میں سے دوسری بات کی تفصیل تو آگے  
آ رہی ہے جہاں اس بات کی تحقیق کی جائے گی کہ مسلمانوں کی فکری و مذہبی مویشہ گافیوں  
پر شام کے مسیحی متکلمین بالخصوص یوحنا تے دمشق کی مخصوص تعلیمات کا کوئی اثر ہوا ہے یا نہیں  
یہاں تو صرف اس قیاس آرائی کا جائزہ لینا ہے کہ ”سرجون یوحنا تے دمشق کا باپ تھا“

یوحنا تے دمشق کی ایک تاریخی شخصیت ہو تو یہ ہو لیکن ہے بہت زیادہ مہول الحال  
اُس کی سوانح حیات اُس کے زوڈ حائی سو سال بعد مسیحی بت پرستی کے ایک سرگرم مبلغ  
یوحنا تے یروشلم نے مرتب کی تھی۔ خود اس یوحنا تے یروشلم کے متعلق تاریخ کو کچھ معلوم نہیں



ہے۔ اس سوانح حیات کی مدد سے جو تاریخ سے زیادہ افسانہ کی مصداق ہے، محققین یورپ نے یوحنا دمشقی کی سوانح عمریاں مرتب کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان میں سے ”حیات یوحنا دمشقی“ میرے پیش نظر ہے جسے ریورنڈ جے۔ ایچ لیٹن (Lupton) نے لکھا تھا۔ وہ خود اس افسانوی سوانح (از یوحنا دمشقی) کے متعلق لکھتا ہے :-

*The life of st. John of Damascus, which is found prefixed to editions of his Collected works . . . . . is in many respects an unsatisfactory one . . . . . there is little precision about names or dates; while on at least*

*of the events related so far surpasses life of as to make neander and others stigmas it as fabulous.* (Lupton: st. John of Damascus) page 23

[یوحنا دمشقی کی سوانح حیات جو اس کی تصانیف کے مجموعہ کے شروع میں منظم پائی جاتی ہیں . . . . . اکثر حالات میں بہت زیادہ ناقابل اطمینان ہیں افراد و اوقات کے متعلق ان میں بہت کم صحت پائی جاتی ہے۔ اس کے ساتھ کم از کم ایک ایسا واقعہ اس میں بیان کیا گیا ہے جو اس درجہ خلاصہ عقل ہے کہ اس کی وجہ سے نیاذر وغیرہ نے اسے افسانہ قرار دیا ہے]

با اینہم افسانویت نہ یوحنا دمشقی یہ کہتا ہے کہ

(i) یوحنا دمشقی سرجون کا بیٹا تھا یا

(ii) عبدالملک کا کاتب تھا

(iii) اور نہ ہی اس کا بیان کردہ یوحنا دمشقی اور اس کے باپ کا کردار سرجون

اور اس کے بیٹے کے کردار کے ساتھ جس کی تفصیل تاریخ و تراجم کی کتابوں میں محفوظ ہے



ہم آہنگ ہے۔

(i) یہ سوانح نویس صرون انا کہتا ہے کہ یوحنا نے دمشق کا باپ ایک بڑا آدمی تھا اور اسلامی سلطنت میں منتظم اعلیٰ تھا۔

*The father of this second John (of Damascus) was a man in high station being appointed to administer the public affairs d through the whole country".*

*(History: St. John of Damascus q. 25)*

[اس یوحنا ثانی (یوحنا نے دمشق کا باپ)..... بڑا صاحبِ مرتبہ تھا جو پوری سلطنت کے امورِ ملکی کے انتظام پر مامور تھا]

اس سے زیادہ جو کچھ ہے وہ مدعیانِ حقیقت رسی کی "رہ افسانہ زردن" ہے چنانچہ (د) اسمانی (Assemanus) اور اس کی تقلید میں ڈاکٹر ٹلس ڈیل (Littledale) کہتے ہیں کہ یوحنا نے دمشق کے باپ کا نام منصور تھا۔ اسمانی کا تو یہاں تک خیال ہے کہ اسی منصور نے قومِ فروشی کر کے دمشق پر مسلمانوں کا قبضہ کرایا تھا۔

(ب) تھیوفینس (Theophanes) کی عبارت سے لیکوین (Lequien) نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یوحنا نے دمشق کے باپ کا نام سرجون (sergus) تھا جس کے متعلق تھیوفینس کہتا ہے کہ وہ ایک دیندار نصرانی تھا اور خلیفہ عبد الملک کے زمانہ میں بڑا عہدہ دار (logothetes) تھا

(ii) اسی طرح سوانح نویس کہتا ہے کہ باپ کی وفات پر یوحنا نے دمشق اس سے بھی زیادہ معزز عہدہ پر فائز کیا گیا اور سلطنت کا مشیر اعلیٰ بنایا گیا۔

*On the death of his father John Mansur was sent for to the court and raised to a yet higher office than his father had occupied,*



being made protosymbulus or chief councillor,

(ibid. p. 27)

[اپنے باپ کی وفات پر یوحنا منصور دربار میں طلب کیا گیا اور اس عہدہ سے بھی  
بڑے عہدہ پر مقرر کیا گیا جس پر اُس کا باپ نائز تھا۔ وہ مشیر اعلیٰ بنایا گیا]

اس عبارت میں سوانح نویس یوحنا نے دمشق کے ولی نعمت کا نام نہیں بتاتا  
مگر مستشرقین نے قیاس آرائی کر کے اُسے عبدالملک (۶۸۵-۶۰۵) یا ولید (۶۰۵-۶۱۴)  
بنالیا ہے۔ حالانکہ سوانح حیات کی دوسری تفصیلات اس قیاس آرائی کے ساتھ دست  
و گریبان ہیں مثلاً سوانح نویس کہتا ہے کہ یوحنا نے دمشق کے باپ اُس کی تعلیم کے لئے ایک  
راہب مسمیٰ کو سما (Cosmas) کو مقرر کیا تھا جو سسلی کے جنگی قیدیوں میں گرفتار ہو کر آیا  
تھا۔ تاریخ شاہد ہے کہ مسلمانوں نے سسلی کو ۸۲۷ء کے بعد فتح کیا۔ اس لئے کو سما اور  
اُس کے شاگرد یوحنا نے دمشق کا زمانہ عبدالملک کے تقریباً سو سو سال بعد کا ہوتا ہے مگر ایک  
دلچسپ معجزے کی تمہید کے لئے سوانح نگار نے یوحنا نے دمشق کو قیصر لویونیورین (۴۵۰ء)  
The Isaurian کا معاصر بنا دیا ہے اس لئے محققین یورپ نے اُس کا (یوحنا نے دمشق کا)  
زمانہ صحیح ہٹا کر (۶۷۶-۶۸۵ء) کر دیا اور چون کہ تاریخ میں عبدالملک ہی کے زمانہ میں ایک  
نصرانی کاتب سرجون اور اُس کے بیٹے ابن سرجون کا نام ملتا ہے لہذا مستشرقین نے یوحنا  
دمشق اور اُس کے باپ کو عبدالملک کا مشیر سلطنت بنا دیا۔ مزید تفصیل حسب ذیل ہے۔  
یہ حلقے دمشق غالباً ایک تاریخی شخصیت ہے اُس کی تصانیف سے معلوم ہوتا ہے  
کہ وہ کسی بت پرستی کا بڑا سرگرم مبلغ تھا۔ نیز سینٹ سابا کی خانقاہ سے اُس کی وابستگی مشہور  
ہے۔ ایک مناظر عالم دینیات کے خانقاہ میں داخلہ لینے کے واسطے اُس کے عقیدت مندوں  
نے اس شاعرانہ حسنِ تعلیل سے کام لیا کہ اُس کے ہاتھ کٹوا دیئے گئے تھے مگر اُس نے کنواری بکر  
کی مورت کے سامنے دعا مانگی کہ یہ ہاتھ پھر چڑ جائیں اُس کے بعد اُس پر غنودگی طاری ہوئی  
اور خواب میں مراد پوری ہونے کی بشارت ملی۔ بیدار ہو کر دیکھا کہ ہاتھ پہلے کی طرح صحیح سالم  
ہیں۔ جب ہاتھ کاٹنے والے بادشاہ کو معلوم ہوا تو اُس نے بڑی معذرت کے ساتھ اسے سابق



اغوا پر بحال کرنا چاہا مگر سینٹ یوحنا کے دمشق نے اُس کے مقابلہ میں خانقاہ کی رہبانیت کو ترجیح دی اور سینٹ سابا کی خانقاہ میں داخل ہو گیا۔

ہاتھ کاٹنے کے الزام کے لئے مسلمانوں کے خلیفہ سے زیادہ مستحق کون ہو سکتا تھا مگر مسیحی بت پرستوں میں مسلمانوں کے علاوہ ایک ایسی ہی مبغوض ہے اور غالباً مسلمانوں سے زیادہ مبغوض۔ یہ قیصر لویو ہے جو (بت شکن) تحریک کا پرچہ جوش کا رکن تھا اس لئے یہ شاعرانہ تعلیل فرمائی گئی کہ جب قیصر لویو نے بت پرستی کے خلاف حکم جاری کیا تو یوحنا نے دمشق نے اُس کے خلاف سچی رائے عامہ کو پراپیگنڈہ کیا۔ اس سے یو بہت براغزوتہ ہوا مگر چونکہ یوحنا دمشق میں رہتا تھا جو مسلمان خلیفہ کے قبضہ میں تھا اس لئے لویو اُس کا کچھ نہیں بگاڑ سکتا تھا۔ لہذا اُس نے یوحنا کی طرف سے اپنے نام ایک جعلی خط لکھایا کہ آپ دمشق پر حملہ کریں میں یہ شہر آپ کے حوالہ کر دوں گا۔ بعد میں یہ جعلی خط مسلمان بادشاہ دمشق کے پاس پہنچ دیا گیا جس نے غضبناک ہو کر یوحنا کے ہاتھ کٹوا ڈالے۔

اس طرح ایک مجہول الحال شخصیت افسانوں کے پردوں میں اور مستور ہو گئی بعد کے عقیدت مندوں نے ان افسانوں کو حقیقت سمجھنے پر اصرار کیا اور جب یہ خود آپس میں دست و گریباں نظر آئے تو متناقض نظریے تراشنا شروع کئے۔

بہر حال چونکہ یوحنا کے دمشق کی تصانیف قیصر لویو اور اُس کی Monoclastic تحریک کے خلاف نہ ہر چکانی سے معمور ہیں لہذا اُس کے عقیدت مندوں نے اُسے قیصر لویو کا معادہ بنادیا۔ قیصر لویو عبد الملک اور ولید کا ہم عصر ہے اس طرح قدیم عقیدت مندوں کی شاعرانہ حسن تعلیل بعد کے محققین کی ”تحقیقات ایفہ“ کی اساس بن گئی اور یوحنا کے دمشق عبد الملک کا ہم عصر قرار دیا گیا اور چونکہ عبد الملک کے عہد میں سرجون بن منصور اور بقول ابن الندیم منصور بن سرجون نام کے دو نصرانی ملٹے ہیں جو دیوان شراج کے منتظم اعلیٰ تھے لہذا یوحنا کے دمشق کا عربی نام منصور اور اُس کے باپ کا نام سرجون ایک تاریخی حقیقت سمجھ لیا گیا۔

غرض یوحنا کے دمشق ایک تاریخی شخصیت ہونے کے باوجود وہ نہیں ہے جو اُس کے متقدمین اور بعد کے متاخرین بتاتے ہیں۔ کم از کم جو تفصیلات یورپی اٹریکچر میں یوحنا کے دمشق کے متعلق ملتی



ہیں وہ یہ ثابت کرنے سے قاصر ہیں کہ یوحنا نے دمشق عبد الملک کے کاتب سرجون کا بیٹا تھا۔  
 (iii) اس سبلی ثبوت کے علاوہ اس بات کا ایجابی ثبوت بھی ہے کہ یوحنا نے دمشق اور  
 اور اُس کا باپ سرجون کاتب عبد الملک اور اُس کے بیٹے سے قطعاً مختلف تھے۔ یوحنا نے  
 دمشق اور اُس کے باپ کا کردار سرجون کاتب عبد الملک اور اُس کے بیٹے کے کردار کی قطعاً  
 مندر ہے۔ یوحنا نے دمشق تو تقویٰ و پرہیزگاری اور متانت و سنجیدگی کا مجسمہ تھا ہی۔ سوانح  
 نویس نے اُس کے باپ کو بھی بڑا نیکو کار اور پرہیزگار بتایا ہے :-

The father of this second John (John of damcus<sup>cus</sup>)  
 had in consequence great wealth. but all his  
 riches he devoted not to rioting and drunkenness  
 but to the good works. (p. 25)

[یوحنا نے دمشق کے باپ نے بہت زیادہ دولت کمائی تھی مگر اُس نے اسے ہولعب  
 از رے نوشی میں صرف نہیں کیا بلکہ نیک کاموں میں خرچ کیا۔]  
 اس کے مقابلے میں تاریخی سرجون کا کردار یہ ہے کہ وہ عیاشی و مے نوشی میں یزید کا لہجہ  
 بادہ پیم تھا۔ اغانی کا قول اوپر گزر چکا ہے کہ

”کان یزید بن معاویہ اول من سن الملاحی فی الاسلام۔۔۔۔۔ داخلہ الفک  
 و شرب الخمر و کان ینادم علیہا سرجون النعمانی مولداً“

اسی طرح سرجون کا بیٹا [جسے محققین یورپ یوحنا نے دمشق بتاتے ہیں] اول درجہ کا  
 شرابی کبابی تھا یہاں تک کہ صرف اُس کے شراب کباب کے لچ میں دربار کا ملک الشعرا (مخل)  
 خلیفہ وقت کے پاس قیام کرنے کے بجائے ”ابن سرجون“ کے پاس قیام کرتا تھا۔ اغانی میں لکھا ہے  
 ”ان المخل قدم علی عبد الملك فنزل علی ابن سرجون کاتبه فقال عبد الملك علی من  
 نزلت قال علی فلان قال فانک الله ما اعلمک بصلاح المنازل فما ترید ان ینزلک قال  
 درمک من درمکم خدا و لحم و خمر من بیت د اُس“



یہ تاریخی حقائق ہیں۔ اس لئے یا تو یوحناؑ دمشقى اور اُس کے باپ بادہ گار سیست تھے۔ اس صورت میں وہ کیسے ہی عالمِ عصر و فاضلِ دہر ہوں صدر اسلام کی فکری و مذہبی تحریکوں (عقلی مو شکافیوں) کو متاثر نہیں کر سکتے تھے۔ یا جیسا کہ تاریخی شواہد سے ثابت ہے وہ سرحدوں و ابنِ مہجوں نہیں تھے بلکہ بعد کے زمانہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اس صورت میں اس کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ انھوں نے عہدِ اموی کی کسی عقلی تحریک کو متاثر کیا۔ بہر حال فان کریم کا یہ استدلال بالکل بے بنیاد ہے کہ یوحناؑ دمشقى نے مسلمانوں کے ابتدائی کلامی رجحانات کو متاثر کیا، یا اُس کے افکار سے متاثر ہو کر اسلام میں ”ارجاء“ اور ”قدریت“ کے عقاید پیدا ہوئے۔

●●

(برہانِ کوہلی جنوری ۱۹۶۰ء)



# الفریڈ گل لیوم کے وراثہ اسلام پر ایک نظر

(۱) علم کلام کی حقیقت و ارتقاء

پروفیسر الفریڈ گل لیوم کی کتاب "Legacy of Islam" کے مقالہ "Philosophy and Theology" کا اردو ترجمہ جناب سید مبارز الدین صاحب رفعت لکچرار اورنگ آباد کالج نے معارف میں "اسلامی فلسفہ اور دینیات کا اثر یورپی فلسفہ اور دینیات پر" کے عنوان سے شائع کرنا شروع کیا ہے، یہ باب فاضل مصنف نے دراصل تو یہ بتانے کے لیے لکھا ہے کہ اسلامی فلسفہ اور دینیات (علم کلام) نے یورپی فلسفہ اور دینیات (Scholastic Theology) پر کیا اثر ڈالا لیکن غمنما انھوں نے اسلامی فلسفہ و کلام اور ان کے آغاز و ارتقاء پر بھی روشنی ڈالی ہے، جہاں تک اول الذکر مقصد کا تعلق ہے، فاضل پروفیسر کو اس کی تجرُّ و ترتیب کے جو مواقع حاصل تھے، وہ ہمیں نہیں ہو سکتے، نہ ہمارا مغربی ممالک سے فکر ہی یا نہ ہی تعلق ہے، اور نہ وہ علمی سرمایہ ہمارے یہاں دستیاب ہو سکتا ہے، جو یورپ میں باسانی میسر ہو جاتا ہے، ظاہر ہے کہ ان کوتاہیوں اور نارسائیوں کی صورت میں نہ ہم اس قسم کی کاوشوں پر کوئی تبصرہ کر سکتے ہیں، اور نہ ان موانع کے ہوتے ہوئے ہمیں اس کی کوشش کرنا چاہیے، رہا ثانی الذکر یعنی اسلامی فلسفہ



کلام اور ان کا آغاز و ارتقا تو اس کی تحقیق و کاوش کے لیے بھی جو علمی ذخیرہ درکار ہے وہ یورپ میں زیادہ خزانہ  
 مل سکتا ہے، با اینہم فاضل پروفیسر نے اسلامی فکر کی ترجمانی جس انداز سے کی ہے، اکثر حالات میں اس  
 اتفاق نہیں کیا جاسکتا، مثلاً موعودیت کا یہ خیال جس سے انھوں نے اپنے مقالہ کا افتتاح کیا ہے کہ اسلامی  
 فلسفہ کی کوئی انفرادیت نہیں ہے، بہت زیادہ متنازعہ فیہ ہے۔ خیر اس قسم کے اختلافات میں تو زیادہ مسئلہ  
 نہ تھا، ولکن اس فیما یشتقون مذاہب عالما کہ اس میں بھی ان سے یہ بجا طور پر توقع کی جاسکتی تھی  
 کہ وہ مسئلے کے دونوں پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کے ذریعہ جانب مخالف کا ضعف ثابت کر کے اپنے  
 رجحان کا اثبات کریں گے،

لیکن جو کچھ فاضل پروفیسر نے فرمایا ہے، اس کے بیشتر حصہ کی مستند مآخذ آئی نہیں کرتے، اور ان کے  
 اکثر نظریات قدیم اور معاصر حوالوں کی تصریحات کے خلاف ہیں، چنانچہ جولائی ۱۹۵۸ء کے معارف میں  
 انھوں نے علم کلام کی حقیقت، اس کے ارتقا، اور مسئلہ کلام باری کے متعلق جو رائے ظاہر کی ہے وہ  
 بڑی حد تک محل نظر ہے، معلوم نہیں اس سلسلے میں مصنف نے عربی مآخذوں کو بھی اپنے سامنے  
 رکھا ہے، یا صرف مشرقین ہی کی تصانیف پر اعتماد کیا ہے، کم از کم ترجمہ کے حواشی میں کسی عربی مآخذ کا  
 حوالہ نہیں ملتا،

پورے مقالہ پر تبصرہ تو بہت طویل ہوگا، پروفیسر موعودیت کے صرف ان اقوال پر جو علم کلام کی حقیقت  
 اور ارتقا سے تعلق ہیں، ایک مختصر تبصرہ موطور ذیل میں پیش کیا جاتا ہے،

علم کلام کی حقیقت | اس سلسلے میں فاضل پروفیسر نے فرمایا ہے:

”کلام ایک نظری علم ہے جو دیگر مسائل کے ساتھ الہیاتی مسائل سے بحث کرتا ہے“

لیکن یہ تعریف جامع ہے اور نہ مانع، جامع نہ ہونے کی وجہ تو آگے آرہی ہے مانع نہ ہونے



کی وجہ یہ ہے کہ یہ تعریف کلام سے زیادہ فلسفہ پر صادق آتی ہے، جو طبعیاتی مسائل کے ساتھ ساتھ الہیاتی مسائل سے بھی بحث کرتا ہے۔ اس کے بعد فاضل مصنف نے سینٹ تھامس کے حوالہ سے ایک دوسری تعریف بھی بیان کی ہے۔

سینٹ تھامس نے سکالین (Logicians) کا ذکر کیا ہے۔ اس نے کلام کی تعریف

کی ہے کہ کلام دین کی بنیادوں اور مختلف دینی حقایق کے لیے عقلی دلائل سے بحث کرتا ہے۔

یہ تعریف مانع تو ہے، مگر جامع نہیں ہے۔ ایک جامع و مانع تعریف سے پیشتر ایک توضیحی تمہید مناسب معلوم ہوتی ہے۔

انسان ہمیشہ سے اپنے مذہبی مقصدات کی توجیہ عقلی دلائل سے کرنے کی کوشش کرتا رہا ہے۔ اس میں الہامی و غیر الہامی مذاہب کی کوئی تخصیص نہیں ہے، چنانچہ قدیم زمانے میں یونانی مفکرین نے اپنی مذہبی خرافات و اساطیر کو بہتر معقول منظم کرنے کی کوشش کی اور اس طرح قدیم یونانی ادبیات کا وہ بڑا پرچہ جس میں آیا جسے "شجرۃ الآلہ" (Theogony) سے تعبیر کیا جاتا ہے، چنانچہ پروفیسر تھلی لکھتا ہے۔

"شجرۃ الآلہ اگرچہ فلسفہ تو نہیں ہیں، پھر بھی فلسفہ کی تمہید ہیں، ..... شجرۃ الآلہ اور

تکوینیات خرافات اور اساطیر کے بعد اگلا قدم ہیں، ان کا مقصد اسطوری عالم کی عقلی توجیہ کی کوشش ہے۔"

یہی نہیں بلکہ یونانی فلاسفہ کی تفکیری ساعی کا ایک اہم مقصد آخر تک اپنے قومی مذہب کی تائید و حمایت رہا، نو فلاطونی فلاسفہ کے بارے میں دیمیس لکھتا ہے:

فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری حامی تھے، لیکن کثیر نے ان کے اباں فلسفیانہ

توجیہ اختیار کر لی تھی۔"

لے سائز جولاں ششم، ۱۹۷۷ء تاریخ فلسفہ از پروفیسر تھلی ص ۱۰ (بنہ وستانی ایڈیشن) ۳۷ مختصر تاریخ فلسفہ یونانی ص ۲۴  
(دور التالیف والترجمہ حیدر آباد)



اسی طرح اگر دوسرے اقوام و مذاہب کی ابتدائی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ بہت ابتدائی زمانے ہی سے ان کے اکابر نے اپنی مذہبی تعلیمات کی عقلی دلائل سے توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ غیر الہامی مذاہب کا حال ہے، جہاں مذہبی تفکیر اور فلسفیانہ تفکیر میں واضح طور پر خط فاصل نہیں کھینچا جاسکتا۔ لیکن الہامی مذاہب نے بھی جو اپنی دینی تعلیمات کو وحی الہی کا نتیجہ کہتے ہیں، اور یہ کہ ان کے مذہبی معققات کی تدوین میں انسانی فکر کو کوئی دخل نہیں ہے، اپنی دینی تفکیر کی ابتدائی منازل ہی میں ان تعلیمات و معققات کی عقلی دلائل و براہین کی مدد سے حمایت و تائید کی کوشش کی۔

یہودی اگرچہ کسی مقررہ نظام معققات کی پابندی کے قائل نہیں تھے، پھر بھی جب وہ یونانی فلسفہ سے دوچار ہوئے تو انھوں نے انلاطون و ارسطو اور توریت مقدس کی تعلیمات میں مفاہمت کی کوشش کی۔ اس تحریک کا سب سے بڑا نمائندہ فالو (Philo) اسکندریہ ہے، جس نے یہودی مذہب کی فلسفیانہ انداز میں تاویل و توجیہ کی۔

لیکن عیسائی مذہب کا معاملہ اس سے زیادہ شدید تھا، اسے ابتدا ہی سے یونان و روم کے قومی مذہب اور ان کی فلسفیانہ افکار سے مقابلہ کرنا پڑا اور اس کے نتیجے میں بالادست رومی جبارہ اور یونانی فلاسفہ کے تعصب کا شکار ہونا پڑا، لہذا یونانی فلسفہ کے مقابلے میں جو انسانی کاوش فکر کی معراج کہاں سمجھا جاتا تھا، انھوں نے اپنے مذہب کی تائید و نصرت پر کمر باندھی، یہ سچی انصاف نہ مذہب فکر انسانی کی تاریخ میں حمایت کنندگان مذہب (Apologetists) کہلاتے ہیں، حمایت مذہب کے باب میں انھوں نے دو موقف اختیار کیے، ایک جماعت نے مسیحیت اور یونانی فلسفہ کے درمیان توافقی و مطابقت ثابت کرنے کی کوشش کی، اس کے نمائندے سینٹ جسٹین (St. Justin) اور اشناغوراس (Athenagoras) ہیں، دوسری جماعت نے فلسفہ کی تعلیمات پر شدید حملہ کیا، اور اس کے ابطال و تردید پر کمر باندھی، اس کا خاص نمائندہ تائیان (Tatian) ہے۔



بیتہ ہی دونوں موافق مسلمان مفکرین نے بھی اختیار کیے، جب دوسری صدی ہجری میں یونانی فلسفہ اور علوم الاوائل سرانی و یونانی زبانوں سے عربی میں منتقل ہونا شروع ہوئے اور قلمروے خلافت میں انکی اشاعت ہونے لگی تو ایک گروہ نے تو حکمت یونانیاں کو "کلمۃ الحکمۃ ضالۃ الامون اینا وجدھا فہو الحق بہا" کا عداق سمجھ کر قرآن اور اسلام کی تاویل فلسفیانہ انداز میں شروع کی، یہ حکمے اسلام تھے جن کے گل سرسبد کنذی، فارابی، بوعلی سینا اور ابن رشد تھے،

دوسرے گروہ نے جس نے زیادہ حقیقت پسندی سے کام لیا، یونانی فلسفے کے پرچے اڑانا شروع کیے اور خالص عقلی دلائل سے تعلیمات اسلام کی معقولیت کو ثابت کیا، یہ متکلمین اسلام کا گروہ تھا، متکلمین اسلام کی تعمیری اور تنقیدی سرگرمیوں کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے، لیکن اتنا بتا دینا ضروری ہے کہ علم کلام کا آغاز پہلی صدی میں ہو چکا تھا، ہرچند کہ شروع میں اس کا نام "کلام" نہیں تھا، لیکن دوسری صدی کے نصف آخر میں متکلمین نے علم کلام پر باقاعدہ کتابیں لکھنا شروع کیں، اس کے لیے خلیفہ مہدی کا نام مشہور ہے، مسعودی لکھتا ہے:

وکان المہدی اول من امر الجدل	اور مہدی نے سب پہلے طبقہ متکلمین میں سے
من اهل البحث من المتکلمین	مناظروں کو بلا کر ملاحدہ اور دیگر مخالفین کے
الکتب فی الرد علی الملحدین مہن	رد میں جن کا ہم نے ذکر کیا ہے کتابیں تصنیف
من الجاحدین وغیرہم واقاموا	کرنے کا حکم دیا اور انھوں نے مخالفین کے
البراہین علی المعاندین وازالوا	مقابلے میں دلائل قائم کیے، ملاحدہ کے شبہات
الملحدین فاوضحوا الحق للشاکین	کا ازالہ کیا اور متکلمین کے واسطے حق کو واضح کیا۔

متکلمین اسلام کی ان تفکیری ماسعی کا حاصل دو چیزیں تھیں۔

۱۔ مروج الذهب و معادن الجواہر مسعودی جلد دوم ص ۴۰۱



(۲) اسلامی عقائد کی عقلی ترجیح اور عقائد دینیہ کے اثبات میں عقلی حجج و براہین کا استعمال،

(ب) مخالفین کے شکوک و شبہات کی تردید،

چنانچہ المواقف میں علم کلام کی یہی تعریف دی گئی ہے۔

الکلام علم یقتلہ معہ اثبات علم کلام وہ علم جس کے ذریعہ عقائد دینیہ کے

العقائد الدینیۃ بابراد الحج ثابت کرنے پر قدرت حاصل ہوتی ہے، اس طریقہ

ودفع الشبہۃ پر کہ ان کے ثبوت میں دلیلیں لائی جائیں اور ان کے

(مقتضی اول) جو شبہات وارد ہوتے ہیں انہیں دفع کیا جائے

اس توہین کے بعد باسانی فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ سینٹ تھامس کی جانب منسوب تعریف

جامع نہیں ہے، کیونکہ اس میں کلام کے تنقیدی پہلو کا ادنیٰ الامام بھی نہیں ہے، رہی پروفیسر

گل لیوم کی توہین تو اس کا علم کلام کی تعریف سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔

علم کلام کا اطلاق | فاضل پروفیسر نے اس ضمن میں حسب ذیل خیال ظاہر کیا ہے:

ابتداء میں لفظ متکلمین کا اطلاق کسی خاص دستان خیال پر نہ ہوتا تھا، اور اہل سنت

اور غیر اہل سنت کے لیے یکساں طور پر استعمال کیا جاتا تھا، لیکن آگے چل کر اس کا اطلاق

خاص طور پر اسلام کے اہل سنت عقائد کی طرف سے مدافعت کرنے والے کے لیے ہونے لگا،

یہاں فاضل پروفیسر بڑا شدید تسامح ہوا ہے، انہوں نے بالکل ہی اٹھی بات کہی ہے، واقعہ یہ کہ ابتدا میں متکلمین

کا اطلاق غیر اہل سنت مسکاتب فکر پر ہوتا تھا، غالباً یہ صورت حال امام اشعری کے زمانہ تک ہی، امام اشعری کے بعد متکلمین

کا اطلاق غیر اہل سنت کے ساتھ ساتھ اہل سنت عقائد کی طرف سے مدافعت کرنے والوں کے لیے بھی ہونے لگا،

علم کلام کا آغاز اس علمی حلقہ میں ہوا جو سیدنا امام حسن رضی اللہ عنہ کے خلافت سے دست بردار

لے شرح المواقف جلد اول ص ۳۴۰ (مطبوعہ مطبع سعادۃ مصر) لے معارف (جولائی ۱۹۵۶ء) ص ۲۷



ہو جانے کے بعد ابو ہاشم عبد اللہ بن محمد بن خنفیہ کی قیادت میں قائم ہوا اور جس کے ارکان "معتزلہ" (معتزلہ ثانیہ) کہلاتے تھے، لیکن ربیع پہلے جس شخص کی تفکیری مساعی "کلام" کے نام سے موسوم ہوئیں۔ وہ جہم بن صفوان ہے، چنانچہ ابو عبد اللہ محمد بن سلام البیہقی نے جو امام بخاری کے شیوخ میں سے ہیں، کتاب السنۃ والجماعۃ کے اندر جہمیہ اور سنیہ کے آغاز کار کے ضمن میں لکھا ہے:

ویردون ان اول من تکلم جهم      لوگوں کا خیال ہے کہ ربیع پہلا شخص جس نے

بن صفوان      علم کلام پر بحث کی وہ جہم بن صفوان ہے،

لیکن خود جہم نے اس "کلام" کو جہم بن درہم سے اخذ کیا تھا، چنانچہ امام بخاری نے لکھا ہے،

قال قتیبۃ یعنی ابن سعید بلغنی      قتیبہ یعنی ابن سعید نے کہا ہے کہ مجھے یہ

ان جہما کان یاخذہذا الکلام      معلوم ہوا کہ جہم نے اس کلام کو جہم بن

من الجعد بن درہم      درہم سے لیا۔

جہم بن درہم کا یہ "کلام" صفات باری کا انکار [تقطیل] اور قرآن کے مخلوق ہونے کا عقیدہ تھا، جسے اس نے یہودی معطلہ سے اخذ کیا تھا [تفصیل آگے آرہی ہے]، اس طرح "تقطیل" اور "خلق قرآن کا عقیدہ" غیر اسلامی الاصل تھے، یا علی الاقل اہل سنت کا ان کے متعلق ایسا ہی خیال تھا، [اگرچہ تاریخی شواہد و قرآن اہل سنت ہی کے قول کی تائید کرتے ہیں] اس لیے وہ ان عقائد سے سخت بیزار تھے، اور اسی لیے اکثر محدثین [علمائے اہل سنت] نے فرقہ جہمیہ کے رد میں کتابیں تصنیف کیں، مثلاً صحیح بخاری کی آخری کتاب "کتاب التوحید والرد علی الزنادقہ والجمیہ"، سنن ابی داؤد کی "کتاب الرد علی الجہمیہ" سنن نسائی کی "کتاب النعوت" نعیم بن حماد الخزازی [امام بخاری کے شیخ] کی "کتاب فی الصفات والرد علی الجہمیہ" عبد اللہ بن محمد الجعفی [امام بخاری کے دوسرے شیخ] کی "کتاب فی الصفات والرد علی الجہمیہ" عثمان بن سعید الداری کی "کتاب الصفات والرد علی الجہمیہ" امام احمد بن حنبل کا



”رسالہ اثبات الصفات والرد علی الجہمیہ“ عبد العزیز الکنانی (شاگرد امام شافعی) کی ”کتاب فی الرد علی الجہمیہ“ وغیرہ۔

لیکن یہ سب کتابیں حدیث کے تحت میں آتی ہیں اور ان پر ”کلام“ کا کسی صورت سے اطلاق نہیں ہو سکتا، اہل سنت تو کلام اور مسکحین کے نام تک سے بیزار تھے، چنانچہ ابو یوسفؒ سے مروی ہے:

من طلب لدین بالکلام تو ندق

جس نے کلام کے ذریعہ دین کو طلب کیا وہ بے دین

ومن طلب لہمال بالکیمیا افلس

ہو گیا جس نے کیمیا کے ذریعہ مال حاصل کرنے کی

ومن حدث بغرائب الحدیث کذ

کوشش کی وہ مفلس ہو گیا اور جس نے غرائب حدیث

کی روایت کی اس نے جھوٹ بولا۔

ابو بکر بیہقی نے لکھا ہے کہ یہی روایت امام مالک سے مروی ہے، بلکہ اسحق بن ابراہیم الطبری کی روایت میں تو اسے امام شعبی کی جانب منسوب کیا گیا ہے، اسی طرح امام احمد بن حنبل کا قول ہے،

ما ارتدئی احد بالکلام فافلم

کوئی شخص ایسا نہیں ہو جو علم کلام میں مشغول ہوا ہو

وقل احد نظری الکلام لا کان

اور پھر نلاح یاب ہوا ہو، اور بہت کم ایسا ہوا ہوگا

فی قلبہ غل علی اهل الاسلام

کہ کسی نے کلام کا مطالعہ کیا ہو اور اس کے دل میں

مسلمانوں کے خلاف فریب نہ ہو۔

امام شافعی کا قول ہے

لو علم الناس ما فی الکلام فی الہواء

اگر لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ علم کلام میں کیا کیا

لفظ وامنہ کما یض من الاسلام

غیر اسلامی تخیلات ہیں تو وہ اس سے اس طرح

بھاگیں جس طرح شیرے بھاگتے ہیں،

۱۔ تبیین کذب المفتری لابن عساکر ص ۳۳۲ ۲۔ بیان موافقہ مریخ المعقول للصیحح المنقول لابن تیمیہ (بوجاہیہ نہماقا) ص ۱۳۸ ۳۔ تبیین کذب المفتری ص ۳۳۶



اس سے زیادہ سخت ان کا یہ قول ہے۔

لقد اطلعت من اصحاب الكلام  
 علی شئی لم اظنہ میكون ولا یبتلی  
 المرء بکل ذنب نفی اللہ عز وجل  
 عنہ ما عد الشراک بہ خیر لہ  
 من الکلام  
 میں مشکلیں کے ایسے اقوال سے واقف ہوں جو میرے  
 گمان میں بھی نہیں تھے، اور آدمی کا شرک کے سوا  
 ان تمام گناہوں میں مبتلا ہونا احسن ہے اللہ تعالیٰ  
 نے روکا ہے، اس سے بہتر ہے کہ علم کلام میں  
 مشغول ہو۔

اور اسی بنا پر اہل کلام کی تادیب کے لیے ان کا حکم تھا۔

حکمی فی اهل الکلام ان یضربوا  
 بالجرین والنعال ویطان بهم  
 فی القبائل والعشائر ویقال  
 ہذا جزء من ترک الکتاب و  
 السنۃ واقبل علی الکلام  
 مشکلیں کے متعلق میرا یہ فتویٰ ہے کہ ان کے جوئے  
 اور چھڑیاں اڑی جائیں اور قبیلے قبیلے ان کی  
 تشہیر کی جائے اور اعلان کیا جائے کہ یہ اس شخص  
 کی سزا ہے کہ جس نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ  
 کو چھوڑ کر علم کلام پر توجہ کی۔

یہی نہیں بلکہ اہل کلام کا انہ از اسد لال تک غیر محمود سمجھا جاتا تھا، چنانچہ ابو نعیم اصفہانی نے  
 صاحب بن عباد سے نقل کیا ہے۔

حکم الشافعی یوماً لبعض الفقهاء  
 فدرق علیہ وحقق وخالج  
 وضیق فقلت یا ابا عبد اللہ  
 ہذا اهل الکلام لا رھل  
 ایک دن امام شافعی نے کسی فقیہ سے گفتگو کی  
 اور متعین مسائل اور تحقیق اقوال اور طلب دلیل  
 میں اتنا مبالغہ کیا کہ مخاطب کا قافیہ تنگ کر دیا  
 راوی نے کہا کہ اے ابا عبد اللہ یہ تو ملام کلام

لہ تبیین کذب لغوی ص ۳۳، بیان موافقہ صریح المعقول تفہیم المنقول ص ۱۳۸



الحلال والحرام فقال احکمنا  
ذکر قبل هذا<sup>۱</sup>

کا انداز استدلال ہی نہ کر تھا، امام شافعی  
نے جواب دیا، ہم نے کبھی اس پر عبور حاصل کر لیا تھا،

جہاں علم کلام سے بیزاری کا یہ عالم ہو وہاں یہ کیسے گمان کیا جاسکتا ہے کہ ابتداء میں متکلمین  
کا اطلاق غیر اہل سنت کے ساتھ ساتھ اہل سنت کے دبستان خیال پر بھی یکساں طور پر استعمال  
کیا جاتا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ ابتداء میں (پہلی تین صدیوں میں) کلام اور اہل کلام کا اطلاق صرف  
اہل بدع (غیر اہل سنت کے دبستان خیال) پر ہوتا تھا، چنانچہ ابن خسا کر نے اسکی تصریح کی ہے،

وكان في القديم انما يعرفون  
بالكلام اهل الاهواء فاما  
اهل السنة والجماعة فمعلوم  
فيما يعتقدون الكتاب والسنة  
فكانوا يتسمون بتسميتهم<sup>۲</sup>

قدیم زمانے میں علم کلام کے نام سے بدعتی فرقوں  
کا علم کلام مشہور تھا، اہل سنت تو اعتقاداً  
میں ان کا اعتقاد صرف قرآن و حدیث پر تھا  
لہذا وہ اپنے کو بدعتی فرقوں کی اصلاح  
موسوم نہ کرتے تھے،

اس قول کی تائید میں انہوں نے محدث ابو بکر بیہقی کا قول نقل کر کے اسکی اہمیت پر توجہ دلانی ہے۔

قال ابو بکر البيهقي وروى هذا  
ايضاً عن مالك بن انس قال و  
انما يروى والله اعلم بالكلام  
اهل البدع فان في عصرهما انما  
كان يعرف بالكلام اهل البدع  
فاما اهل السنة فقلما كانوا

ابو بکر بیہقی نے اسے امام مالک سے بھی روایت  
کرنے کے بعد کہا ہے کہ اس علم کلام سے مراد بدعتی  
فرقوں کا علم کلام ہے کیونکہ امام مالک اور امام  
ابو یوسف کے زمانے میں علم کلام سے بدعتی فرقوں  
ہی کا علم کلام سمجھا جاتا تھا، رہے اہل سنت  
تو وہ شاید ہی کبھی کلامی مسائل میں غور و خوض

۱۔ تبیین کذب المفتری ص ۳۸۱-۳۸۲ ۲۔ ایضاً



يخوضون في الكلام حتى اضطروا  
اليه بعد - فهذا وجه في الجواب  
عن هذه الحكاية دناهيًا  
بقائله ابي بكر البيهقي فقد كان  
من اهل الرواية والدراية  
اور اہل درایت میں سے تھے،

اور تاریخ بھی اس کی شاہد ہے کہ اس زمانہ میں علم کلام کے جو مختلف مسالک مروج تھے وہ سب  
غیر اہل السنۃ کے تھے، چنانچہ ابن النذیم نے (المتوفی ۳۵۷ھ) نے کتاب الفہرست کے پانچویں مقالہ  
میں [جو متکلمین اور ان کے کلامی تصانیف پر مشتمل ہے] علم کلام کے جن مسالک خمسہ کو گنایا ہے وہ  
غیر اہل السنۃ ہی کے ہیں یعنی معتزلہ، خوارج، شیعہ، مجبرہ اور مرجیہ۔ اور چونکہ اس کے زمانہ تک  
اہل السنۃ و الجماعۃ کا کلامی مسالک نمایاں نہیں ہوا تھا، اس لیے اس نے اساطین متکلمین اہل سنت  
مثلاً ابوالعباس القلانسی، ابن کلاب اور امام ابوالحسن الاشعری کو فرقہ مجبرہ میں شمار کیا ہے،  
حالانکہ مجبرہ بھی اسی طرح غیر اہل سنت ہیں جیسے قدریہ،

بہر حال تیسری صدی کے اختتام تک اہل السنۃ و الجماعۃ علم کلام سے اعراض برتتے ہی یہاں تک  
کہ ۳۹۷ھ میں امام ابوالحسن الاشعری اعتزال سے تائب ہو کر فرقہ اہل سنت میں داخل ہوئے، انھوں نے  
تیس چالیس سال معتزلی کلام کے حصول اور اعتزال کی تائید و نصرت میں صرف کیے تھے اور اس میں  
اتنا تجربہ کم نہیں پایا تھا کہ اپنے استاد جبائی پر اعتراضات کیا کرتے تھے اور جبائی اس کا جواب نہ دے پاتا تھا۔  
اس سے حیرت اور حیرت سے شک وارتیاب کا آغاز ہوا، اور خوابوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی  
زیارت ہوئی، حضور نے انھیں طریقی سنت کی نصرت و حمایت کا حکم دیا، اس خواب پر امام ابوالحسن اشعری

لہ تبیین کذب لفریعی ص ۳۳۲ ۳۳۳ الفہرست لابن النذیم مقالہ پنجم



پندرہ یوم خلوت گزریا رہے، اس کے بعد گھر سے نکلے اور بغداد کی جامع مسجد میں پہنچے اور منبر پر چڑھ کر فرمایا میں اپنے ان تمام معتقدات سے جن کا پہلے معتقد تھا براہ ہوتا ہوں جس طرح اپنی اس چادر کو اتار پھینکتا ہوں۔

ظاہر ہے کہ ایسے عظیم المرتبت مفکر کے مذہب اہل سنت قبول کر لینے سے ان کو کیا کچھ خوشی ہوگی، انھیں ایسا حامی دین مل گیا جو حریف کے دائرے سے پورے طور پر واقف تھا، اہل سنت جلد عامہ اہل سنت میں باتشکل چند مشہور حوالہ کے امام اشعری کا نظام فکر مقبول ہو گیا، اور علمائے اہل سنت کو علم کلام کے نام یا اس کے اسلوب استدلال سے جو نفرت تھی وہ جاتی رہی اور مناسب ہی سمجھا گیا کہ دوسرے فرقوں کے علم کلام کے مقابلے میں اہل سنت بھی اپنے اعتقادی تفکر کا نام علم کلام رکھیں،

امام اشعری نے دو تین سو کے قریب کتابیں لکھیں جن میں سے سو سے زائد کتابوں کے نام ابن عساکر نے گنائے ہیں، تقریباً سب کلامی مباحث پر ہیں، ان میں سے ایک رسالہ "الحث علی البحت" ہے، جسے غالباً دارۃ المعارف حیدرآباد نے "استحسان الخوض فی الکلام" کے نام سے شائع کیا ہے، اس طرح امام اشعری کے نفس گرم کی تاثیر سے علم کلام جو اب تک صرف غیر سنی فرقوں کی اجارہ داری سمجھا جاتا تھا اہل سنت میں بھی مقبول ہو گیا، ابن عساکر نے ان کے متبعین کا تذکرہ ڈیڑھ سو سے زائد صفحات میں کیا، ان میں سے اکثر کے ساتھ "مسکلم" کا لقب مذکور ہے، اشاعرہ میں سب سے مقدم ابو عبد اللہ بن مجاہد البصری ہیں، ابن عساکر نے ان کے متعلق خطیب بغدادی سے نقل کیا ہے

محمد بن احمد بن محمد بن یعقوب بن مجاہد ابو عبد اللہ الطائی المتکلم فی احسن الاشعری

امام اشعری کے فیضانِ محبت نے ان کے تلامذہ و متبعین میں علم کلام کو کس درجہ مقبول بنا دیا اس کا اندازہ اس سے ہو گا کہ یہی ابن مجاہد اکثر یہ اشعار پڑھا کرتے تھے:

لہ تبیین کذب لمفتری عن ۳۸ - ۳۹ سے ایضاً ص ۱۲۸ - ۱۳۶ سے ایضاً ص ۱۷۷ - ۳۳۰ کے ایضاً ص ۱،



ایہا المقتدی لیطلب علما کل علم عبد لعلم الکلام  
تطلب الفقہ کے تصحیح حکما ثم اغفلت منزل الاحکام

اس طرح چوتھی صدی سے علم کلام کا اطلاق اہل سنت کی ان مساعی غریہ پر بھی ہونے لگا جو وہ اپنی  
موقف کی عقلی و نقلی تائید و حمایت میں کیا کرتے تھے، بائیمہ غیر سنی فرقوں کی کلامی سرگرمیاں بھی جاری رہیں  
اور انھیں بھی علم کلام کا نام دیا جاتا تھا، شرح المواقف (زمانہ تصنیف آٹھویں توں صدی) میں ہے

فان الختم کامل معتزلة وان اخطا ما  
اس واسطے کہ دوسرے فرقے مثلاً معتزلہ، اگرچہ

اعتقادہ وما یتمسک بہ فی اثباتہ  
ہم انھیں انکے اعتقادات میں غلط کاریاں ہیں ان

لا یمخرجه من علماء الکلام ولا  
دلائل میں جن سے وہ اپنی اعتقادات کو ثابت کرتے

نخرج علمہ الذی یقتدار مع علی  
ہیں غلطی نکالیں ہم انھیں علماء کلام کی جماعت کے

اثبات عقائدہ الباطلۃ من  
خارج نہیں کرتے اور نہ اس علم کو جس کے ذریعہ

علم الکلام  
اپنے عقائد باطلہ کے اثبات پر قیادہ ہوتے ہیں علم کلام

عملی طور پر اس زمانے میں بھی سنی اور شیعہ علم کلام اپنے اپنے مدارس کے نصاب میں زیر درس ہی، یوپی (بھارت)  
کے مدارس عربیہ میں جو امتحانات ہوتے ہیں، ان میں ایک فاضل دینیات کا امتحان ہے، اس امتحان کا آخری پرچہ  
سنی امیدواروں کے لیے سنی علم کلام کا اور شیعہ امیدواروں کے لیے شیعہ علم کلام کا ہوتا ہے

ان تاریخی شواہد اور واقعی حقائق کے بعد پروفیسر انفریڈ گل لیوم کا یہ قول کہ

”ابتداء میں لفظ تکلمین کا اطلاق کسی خاص دہان خیال پر نہ ہوا تھا اور اہل سنت اور غیر اہل

کے لیے یکساں طور پر استعمال کیا جاتا تھا، لیکن آگے چل کر اس کا اطلاق خاص طور پر اسلام کے اہل سنت

عقائد کی طرف سے مدافعت کرنے والے کے لیے ہونے لگا۔“

کسی مزید تبصرے کا محتاج نہیں ہے،

نہ تبیین کذب نفیری ص ۲۷، گہ شرح المواقف ج ۱ ص ۳۰



اس بحث کو ختم کرنے سے پیشتر یہ بتا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اہل سنت میں سنی فکر و عقائد تفکر سے خالی نہیں رہی، البتہ اہل سنت نے اسے کلام کا نام دینے سے احتراز کیا، اس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے، شروع میں وہ اسے ”فقہ“ ہی سے تعبیر کرتے تھے یا ”فقہ“ کا دائرہ اتنا وسیع تھا کہ اس میں اعتقادات (اور وجدانیات یعنی اخلاق و تصوف) بھی آجاتے تھے، چنانچہ صدر الشریعہ نے تو صریح میں فقہ کی تعریف ”الفقہ معرفة النفس بالہا وما علیہا“ کے بعد فرمایا ہے،

ثم ما لہا وما علیہا یتناول الا

پھر ما لہا وما علیہا (حقوق و فرائض) اعتقادات

اعتقادات ..... کو بھی شامل ہے ..... کو بھی شامل ہے

فمعرفة ما لہا وما علیہا من

پس اعتقادات سے متعلق ”ما لہا وما علیہا“

الاعتقادات ہی عالم الکلام

(فرائض) کا علم، علم کلام ہے،

اور یہی امام ابو حنیفہؒ کا مسلک تھا، صدر الشریعہ فرماتے ہیں

وابو حنیفہ رضی اللہ عنہ ..... اور ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ ..... نے ”فقہ“

اطلق الفقہ علی العالم بالہا وما

کا اطلاق ”ما لہا وما علیہا“ (حقوق و فرائض)

علیہا سواء کان من الاعتقادات

پر بغیر کسی قید کے کیا تھا خواہ وہ فرائض اعتقادات

..... ومن ثم سمي الکلام فقہا

سے متعلق ہوں ..... اسی لیے انہوں نے

اکبر

علم کلام کا نام ”فقہ اکبر“ رکھا،

غرض اہل سنت کی اعتقادی تفکر پہلے ”فقہ“ کہلاتی تھی، پھر ”فقہ اکبر“ (اور امام ابو حنیفہؒ نے

اسی نام سے سنی عقائد کی ریسے قدیم کتاب لکھی، اور آخر میں ”علم التوحید والصفات“ (باقی)

(معارف ج ۸۲، اکتوبر ۱۹۵۸ء)

لے لمویج و توضیح ص ۲۸۵ ایضاً ص ۲۸ و ۳۰



(۲)

## (۲) اعتزال کا زوال اور سنت کا احیاء

(۲)

پروفیسر گل لیوم نے لکھا ہے :

”بہر حال چوتھی صدی ہجری میں یہ بات واضح ہو گئی کہ معتزلہ کے اٹھائے ہوئے بعض سوائے  
کے ساتھ رعایت ہونی چاہیے، لوگوں کے ذہن پر انگندہ ہو چکے تھے، اور اس بات کی شدید  
ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ مروجہ فلسفہ کی روشنی میں دینی عقائد کی پھر سے تفسیر کی جائے۔  
اس کام کو دو عالموں نے اپنے ہاتھ میں لیا اور یہی علما مسلمانوں کے کلامی فلسفہ صینی علم کلام  
کے بانی ہوئے ہیں، ان میں سے ایک ابو الحسن الاشعری البغدادی (۳۲۴ھ) اور دوسرے  
ابو المنصور الماتریدی (متوفی ۳۴۴ھ) ہیں“<sup>۱</sup>

ان میں سے ہر بات مبہم اور توضیح طلب ہے۔ مثلاً

معتزلی افکار پر نظر آنی کی ضرورت | فاضل پروفیسر نے کہا ہے:

”بہر حال چوتھی صدی ہجری میں یہ بات واضح ہو گئی کہ معتزلہ کے اٹھائے ہوئے بعض سوائے

کے ساتھ رعایت ہونی چاہیے“

۱۔ معارف بابت ۱، جولائی ۱۹۷۱ء، ص ۲



اگر اس جملہ کے یہ معنی ہیں کہ دینی عقائد کے باب میں معتزلہ نے جو مواقف اختیار کیے تھے، ان پر نظر ثانی ہونا چاہیے، تو یہ صحیح ہے۔ لیکن مصنف کے ظاہری الفاظ اور عبارت کا درجہ و رت اس کی مسامتہ نہیں کرتے، کیونکہ آگے چل کر انھوں نے لکھا ہے :-

”ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ مردجہ فلسفہ کی روشنی میں دینی عقائد کی پھر سے تفسیر کی جائے۔“

اور مردجہ فلسفہ یا یونانی فلسفہ تھا جسے علماء دین میں سے معتزلہ ہی مطالعہ کرتے تھے، یا پھر معتزلی علم کلام تھا۔ اور اگر یہ معنی ہیں کہ معتزلہ کے مواقف کو ترمیم و اصلاح کے ساتھ قبول کر لیا جائے تو یہ واقعہ کے خلاف ہے۔ معتزلہ نے جو مواقف اختیار کیے تھے وہ اکثر حالات میں اتنے غیر فطری اور غیر معقول تھے کہ مجاہد اُحیاء سنت سے قطع نظر خود فکری ارتقاء کے عام قوانین ان سے دست بردار ہونے اور ان کے سچے فطری اور معقول اصولوں کو اپنانے کے مقصدی تھے، اس واقعہ کی تائید میں معتزلی نظام فکر سے متعدد مشابہتیں دیکھا جاسکتی ہیں، مگر بخت تطویل صرحت دو مثالوں ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے،

۱۔ دوسری صدی ہجری کا نصف آخر اور تیسری صدی کا نصف اول اسلام کی فکری تاریخ میں عقل پرستی کا انتہائی کمال ہے، اس عقلیت مفرط کی رو میں جو لوگ بے جا رہے تھے، وہ معتزلی متکلمین تھے، شہرستانی نے لکھا ہے:

ثم طالبع بعد ذلك شيخ المعتزلة	اس کے بعد جب فلسفہ کی کتابیں مامون الرشید کے
كتب الفلسفة حين فسرت ايام	زمانے میں عربی میں ترجمہ کی گئیں اور ان کی تفسیر کی گئی
المامون فخالط مناجها بمنهج	تو شیوخ معتزلہ نے ان کا مطالعہ کیا، اس طرح
الكلام..... فكان ابو الهذيل العلان	فلسفہ کے مناہج علم کلام کے مناہج کے ساتھ غلط
شيخهم الاكبر وافي الفلاسفة....	ہو گئے..... اور ان کا سب سے بڑا پیشوا ابو الہذیل
ثم ابراهيم بن ميار النظام في ايام	الطوائف فلاسفة كما هموا اتجا بعض مسائل من....



المعتصمکان اعلیٰ فی تقریر مذاہب  
 الفلاسفہ.... ثم ظهرت بدع  
 بشر بن المعتز من القول بالتولد  
 والافراط فيه والميل الى الطبيعيين  
 فی الفلاسفہ...  
 پھر متصم بائعہ کے زمانہ میں ابراہیم بن سید النظام تھا  
 کے مختلف مذہب فکر کی تقریریں دستگاہ عالی رکھتا تھا  
 ... پھر بشر بن المعتز کی بدعت ظہور پائی جو تولد  
 کا قائل تھا۔ اس نے اب میں بہت زیادہ مبالغہ کیا اور  
 فلاسفہ سے اہل الطبائع کے قول کی طرف مائل تھا۔  
 اس عقیدت مفرطہ کی روح خلیفہ وقت مامون الرشید کی ذات میں متشکل ہو گئی تھی، چنانچہ ابن اثیر کہتے  
 نے اس کے بارے میں لکھا ہے۔

لما كبر عني بعلوم الادائل ومهربي  
 الفلسفة فخرته ذلك الى القول بخلق  
 القرآن  
 مامون جب بڑا ہوا تو اسے یونانی علوم کا شوق  
 دامگیر ہوا اور فلسفہ میں مہارت حاصل کی، اسی  
 وہ آخر میں خلق قرآن کا قائل ہو گیا۔  
 یونانی فلسفہ سے حسن عقیدت اس کے دل و دماغ پر اس درجہ مستولی ہو چکی تھی کہ ایک دن تخیل نے  
 اسے خواب میں ارسطو کے سامنے کھڑا کر دیا۔ اور اس نے نہایت ادب سے پوچھا "خوب کیا ہے؟" اور سنا  
 اس کا اور اس کے معزلی درباریوں کا عقیدہ ارسطو کا مروجہ جواب بن کر اس کے کانوں میں گونجنے لگا  
 "ما حسن في العقل"

بہر کیف اس عقیدت مفرطہ کی رد میں اوائل معزل نے تحسین و تبیح افعال (Standard  
 of Morality) کے باب میں عقل پر غیر مشروط اعتماد شروع کیا اور یہ موقف اختیار کیا کہ  
 "افعال کا حسن و قبح ذات فعل کی بنا پر ہوتا ہے" شرح المواقف میں ہے

ذهب الاول منيهم الى ان حسن متزلز کے پہلے طبقہ کا مذہب یہ تھا کہ افعال کا

لہ الملل والنحل، لثبوتی جلد اول ص ۱۲ لہ الفہرست لابن النہیر ص ۳۳۹



الانفال وقبحها لذواتها لا لصفا  
فيمها تقتضيها

حسن و قبح ان کی ذات کی بنا پر ہوتا ہے (یعنی

ذات فعل و صفت) اس کے خوب یا ناخوب

ہونے کا تعین کرتی ہے [یہ نہیں کہ افعال کی صفا

ان کے حسن و قبح کی مقتضی ہوتی ہوں،

لیکن جب اس مرغومہ اصول پر تنقید سی نظر ڈالی گئی اور اس کا اجرا عملی زندگی میں کیا گیا تو ناگوار  
ہوئی، اس لیے معتزلی مفکرین کے دوسرے طبقہ کو اس شدید عقلیت میں تبدیل کرنا پڑی اور حسن و قبح  
کو "ذات فعل" سے "صفت فعل" میں منتقل کرنا پڑا کہ ہر فعل میں ایک صفت ہوتی ہے، جو اس کو خوب  
یا ناخوب ہونے کی موجب ہوتی ہے، بشرح المواضع میں ہے:

وذهب بعض من بعدهم من	مقدمین معتزلہ کے دوسرے طبقہ نے اس پر
المتقدمین الى اثبات صفة	اصرار کیا کہ ہر فعل میں حقیقتہً ایک ایسی صفت
حقیقة يوجب ذلك مطلقا	موجود ہوتی ہے جس کی بنا پر اس کا اچھا یا برا
في الحسن والقبح جميعا فقالوا	ہونا واجب ہو جاتا ہے، وہ لوگ کہتے تھے کہ
ليس حسن الفعل او قبحه لذاته	افعال کا حسن و قبح ان کی ذات کی بنا پر
كما ذهب اليه من تقدمنا من	متعین نہیں ہوتا جیسا کہ ہمارے پیشروں
اصحابنا بل لما فيه من صفة	کا مسلک تھا، بلکہ اس صفت کی وجہ سے
موجبة لاحدهما	ہوتا ہے جو ان دونوں میں سے ایک (خوب یا ناخوب) ہوتا

لیکن یہ اصول بھی تنقید کی کسوٹی پر پورا نہ اترتا، اہل اسیسے طبقہ میں اس محاذ سے بھی پیٹنی  
اختیار کرنا پڑی اور ذات فعل کے ساتھ صفت فعل کے ایجاب حسن و قبح کا بھی انکار کرنا پڑا۔

لہ شرح المواضع جلد ہشتم ص ۱۸۴ لے ایضاً



تفصیل آگے آرہی ہے، اگرچہ چوتھے طبقہ میں دوسرے طبقہ کے موقف کی تجدید کا بھی تجربہ کیا گیا اور ابو الحسن البصری نے یہ موقف اختیار کیا کہ یہ صفت صرف افعال قبیحہ میں ہوتی ہے جو اس کے ناخوب ہونے کی مقتضی ہوتی ہے، افعال حسنہ میں نہیں ہوتی کیونکہ کسی بات کے خوب ہونے کے لیے اس کا ناخوب ہونا کافی ہے، شرح المواقف میں ہے :

وذهب ابو الحسن من متأخريهم	متاخرين معتزليين من ابو الحسن افعال قبيحہ
الى اثبات صفة في القبح مقتضية	میں ایسی صفات کے اثبات پر زور دیتا تھا
لقبح دون الحسن اذ لا حاجة	جو ان کے ناخوب ہونے کی مقتضی ہوں لیکن
الى صفة محنة له بل يكفيه	افعال حسنہ میں نہیں، کیونکہ ان کے خوب
لحسنه انتفاء الصفة المقتضية له	ہونے کے لیے کسی صفت محنت کی ضرورت نہیں
	ان کے اچھے ہونے کے لیے اتنی بات کافی ہے کہ ان میں
	صفت بقبح دانے قبح کو واجب کرنے والی صفت ہے

اس تجدید مسلک سے بھی اہل سلف اپنی جگہ پر قائم رہا "صفت محنت" : "سہی" صفت بقبح ہی ہے مگر اس کا اثبات و تعین بھی اتنا ہی مشکل ہے، یہی وجہ تھی کہ تیسرے طبقہ میں ابو الحسن البصری کے پیروں نے اس اشکال کا قبل از وقت اندازہ لگا کر حسن و قبح بالذات کے ساتھ صفت فعل کے ایجاد حسن و قبح کا بھی مطلقاً انکار کر دیا، اس کے بعد اس کے لیے اس کے سوا چارہ نہ تھا کہ خوب و ناخوب کی اساس "اعنانات و اعتبارات" پر رکھے، شرح المواقف میں ہے

ذهب الجبائي الى نفيه اى نفي	ابو جلی جیانی کا مذہب صفت فعل کی نفی تھا
الوصف الحقيقي فيهما مطلقاً	یعنی حسن و قبح دونوں کے بارے میں وصف حقیقی

لہ شرح المواقف ج ۲ ص ۴۴



نَقَالَ لَيْسَ حَسَنَ الْأَفْعَالِ وَفَهِمَهَا  
لَصَفَاتِ حَقِيقَةٍ فِيهَا بَلْ لَوْ جَوَّهَ  
اعتباریہ واصفات اضافیہ  
تختلف بحسب الاعتبار کما فی  
لُطْمَةِ الْيَتِيمِ تَادِيْبًا وَظُلْمًا  
کے پائے جانے کا انکار، چنانچہ وہ کہتا تھا کہ  
افعال کا حسن وقوع ان میں حقیقۃً پائی جانے والی  
صفات کی بنا پر نہیں ہوتا بلکہ ان وجوہ کی بنا پر  
ہوتا ہے جو محض اعتباری ہیں اور ان واصفات  
کی بنا پر ہوتا ہے جو محض اضافی ہیں اور جو بدلتے  
ہوئے حالات کے اعتبار سے بدلتے رہتے ہیں  
جیسا کہ عظیم کا ظاہر ناجائز اور باطنی کے لیے (خوبی)

اس طرح آجکل کی اصطلاح میں جہائی، معتزلہ کے *Internal Standard of Morality* کے اصول کو ترک کر کے اخلاق کے "معیار خارجی" *External Standard of Morality* کا اصول ماننے پر مجبور ہوا، لیکن اخلاق کا معیار خارجی بڑا ہی غیر محفوظ سنگ بنیاد ہے، الایہ کہ اس کی اساس کسی غیر متغیر اور مستحکم امر پر قائم ہو، لہذا جہائی کے بعد فکری ارتقاء کا مقتضا تھا کہ یا تو (۱) اخلاق کے داخلی معیار کے اصول کی کسی نہج سے تجدید کی جائے، یہ کام ابو الحسین بصری نے انجام دینا چاہا، مگر اس میں بھی وہی دقتیں تھیں جو پہلوں کو پیش آئی تھیں، اس لیے یہ کوئی مفید تجربہ ثابت نہیں ہوا، یا پھر (۲) خارجی معیاروں میں سے وجوہ اعتباریہ واصفات اضافیہ بڑا اساس قائم کرنے کے بجائے کسی مقبول و مستحکم اور دیرپا معیار کو منتخب کیا جائے، ادھر اسلامی معاشرہ کا متفقہ فیصلہ تھا کہ یہ معیار "شریعت محمدیہ" ہے پس اسلامی فکر کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ

وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ  
وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ  
وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ  
بہت ایسا ہوتا ہے کہ تم ایک چیز کو برا سمجھتے ہو اور  
وہ تمہارے لیے خیر ہو اور تم جس چیز کو پسند کرتے ہو وہ  
تمہارے لیے بری ہو اور اللہ جانتا ہے جو تم نہیں جانتے



پرایمان تازہ کرنے اور زندگی کی پُرچہ راہوں کو طے کرنے کے لیے ہدایت نامہ الہی کو اپنا ہمہ گیر بنانا۔ اس غرض

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا

جو رسول تمہارے پاس لائے اس کو تم لے لو

يَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوْا

اور جس چیز سے منع کرے اس سے رک جاؤ۔

کے مقدس اصول کو اپنا معمول بنائے، اور یہی جہائی کے شاگرد و رشید امام ابو الحسن الاشعری نے کیا، انھوں نے

”تحسین و تفسیح عقلی“ کے بچے ”تحسین و تفسیح شرعی“ کے اصول کو اپنایا۔ چنانچہ امام رازی نے الجمل میں لکھا ہے:

الحسن والتقى..... شری عندنا      حسن و تقی..... (اشاعرہ کے) نزدیک شری ہے

خلافاً للمعتزله

برخلاف معتزلی کے

اسی طرح حافظ ابن تیمیہ نے منہاج السنہ میں لکھا ہے۔

ان الحسن والیقیم لا یثبت الا بالشرع  
حسن و قبح کا اثبات صرف شرع سے ہوتا ہے اور یہ

وہنا قول الاشعری واتباعہ<sup>۲</sup> امام اشعری اور ان کے متبعین کا قول ہے۔

اسی طرح تنقیح الاعمول میں عدد الشرعیہ نے لکھا ہے ۔

فالحسن عند الاشعري ما اعر به امام اشعري کے نزدیک خوب وہ ہے جس کا شرع نے

والقبر ما نھی عنہ

پھر اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے،

ان الحسن والجمال.... فعند الشعري  
 احوال كاحسن وتبع.... تودره امام اشعري

لا یتبتان بالعقل بنی الشیء

ظاہر ہے معزز نے جو سوال اٹھایا تھا، وہ مردِ جہِ فلسفہ ہی کی روشنی میں اٹھایا تھا۔ ماحسن قال

ماحسن فی العقل۔“ مگر چوتھی صدی میں اس کے ساتھ رہایت ہونے کے بجائے فکری تقاضوں کے پیش نظر

۱۔ المحصل للرازی ص ۳، ۴ کے منہاج السنۃ جلد اول ص ۱۲۴ کے تو بیچ توضیح ص ۳، ۴ کے ایضاً



مترک قرار دیا گیا اور اس دینی عقیدے کی مروجہ فلسفہ کی روشنی میں تفسیر کرنے کے بجائے اس کی قرین قیاس توجیہ کے لئے شریعت کی طرف رجوع کرنا پڑا۔

۲۔ عقل سلیم کا فیصلہ ہے کہ معدوم نفی محض ہونا ہے اور اسے کسی درجہ میں بھی ثابت یا ثبی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ دوسری صدی میں عامہ اہل اسلام کا، اہل سنت ہوں یا معتزلہ یہی مسلک تھا۔ چنانچہ جس طرح اہل سنت معدوم کو نفی محض قرار دیتے تھے، اساطین معتزلہ مثلاً ابوالہذیل العلاف وغیرہ بھی اسے نفی محض سمجھتے تھے۔ امام رازی نے لکھا ہے

المعدوم... وهو عندنا وعند  
ابن الہذیل وابی الحسین البصری  
معدوم وہ ہمارے اور معتزلہ میں سے  
ابوالہذیل العلاف اور ابوالحسین البصری  
من المعتزلہ نفی محض<sup>۱</sup> کے نزدیک نفی محض ہے۔

تیسری صدی میں یونانی فلسفہ کی کتابیں عربی میں ترجمہ ہونا شروع ہوئیں اور انھیں معتزلی تسلیم کرنے لگے۔ مطالعہ کرنا شروع کیا، جیسا کہ شہرستانی نے لکھا ہے، ان ابتدائی کتابوں میں اثولوجیا (Theologia) بھی تھی جو تصنیف توبریس افلاطونی (Proclus The Neo-Platonist) کی تھی مگر غلطی سے ابن النیم کے زمانہ تک ارسطو کی طرف منسوب ہوتی تھی، چنانچہ فارابی جیسا معلم فلسفہ بھی اس غلط فہمی میں مبتلا تھا، جیسا کہ وہ الجمع بن رائی الحکیمین<sup>۲</sup> میں لکھتا ہے،

وقد نجد ان ارسطو فی کتابہ  
فی الربوبیۃ المعروف باثولوجیا  
اور ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ ارسطو اپنی کتاب بالربوبیۃ  
میں جو اثولوجیا کے نام سے مشہور ہے، صور روحانیہ  
یثبت الصور الروحانیۃ ویصح  
بأنہا موجودۃ فی عالم الربوبیۃ<sup>۳</sup>  
عالم ربوبیت [عالم معقول] میں موجود ہیں،

۱۔ المحصل للرازی ص ۳۲ ۲۔ الفہرست لابن النیم ص ۳۵۳ ۳۔ الجمع بن رائی الحکیمین ص ۲۲



اثولوجیا کی اکنندی نے تفسیر کی تھی۔ اس کی مرکزی تعلیم اعیان مجردہ کا تصور جن کی حقیقت فی الواقعہ کے نقطوں میں حسب ذیل ہے:-

وَذَلِكَ ان افلاطون فی کثیرین  
اقادیلہ یوحی الی ان للوجودات  
صوراً مجردة فی عالم الالہیۃ  
وربما یسمی المثل الالہیۃ  
وانہا لا تتأثر ولا تفسد  
ولکنہا باقیۃ وان الذی یدثر  
ویفسد انما ہی ہذا الوجودات  
التي ہی کائنۃ  
اور اس کی وجہ یہ ہے کہ افلاطون اپنے بہت  
اقوال میں اس بات کا اشارہ کرتا ہے کہ موجودات کے  
واسطے عالم الہی (عالم معقول) میں صور مجردہ پائے  
جاتی ہیں۔ اور وہ اکثر کہیں ان کا نام "مثل الہیہ"  
بھی بتاتا ہے کہ صور مجردہ پرانی نہیں ہوتیں: خراب  
ہوتی ہیں بلکہ علیٰ حالہا باقی رہتی ہیں، جو چیز کنہ  
و خراب ہوتی ہے وہ موجودات ہیں، جو  
کائنات میں پائی جاتی ہیں،

اگرچہ ارسطو خود ان صور مجردہ کا منکر تھا اور اسے "ابہ الطبیۃ" کے چھٹے اور ساتویں مقالے  
میں امثال افلاطونی پر شدید اعتراضات کیے ہیں، مگر تاخرین فلاسفۂ یونان اور متقدمین حکماء اسلام  
کا محبوب مشغلہ افلاطون اور ارسطو میں مطابقت اور عدم تضاد پیدا ہوا تھا، لہذا "ابہ الطبیۃ" کی تصریحات  
کے باوجود وہ اس پر مصر تھے کہ افلاطون کی طرح ارسطو بھی اہیات مجردہ کا قائل ہے، اس غلط فہمی کو  
ابن تیمیہؒ نے اربعۃ المنطقیین میں نقل کیا ہے۔

فہذا زعم ارسطو ذودہ ان المادۃ موجودۃ فی الخارج  
غیر الصواب المشہود وان المحتانی النوعیۃ  
ثابتۃ فی الخارج غیر الاشخاص النوعیۃ  
پھر ارسطو اور اسکے جانشینوں نے کہا کہ مادہ موجودہ  
ہے علمہ خارج میں پایا جاتا ہے اور یہ کہ حقایق نوعیہ پر  
اشخاص معینہ علمہ خارج میں ثابت و متقرر ہیں،  
اس انداز فکر سے جو ذہنی احوال پیدا ہوا، اس کے اندر وجود و اہیت کی مغایرت اور اس کے زیادہ

۱۔ الفہرست لابن النہیم ص ۳۵۲ ۲۔ الحج بن رانی الکلیمین ص ۱۰۱ ۳۔ الحج بن رانی الکلیمین مجلہ فلسفہ ابی نصر فارابی ص ۷۲  
۴۔ الابانہ عن غرض ارسطو طالیس فی کتاب ابہ الطبیۃ مشمول مجلہ فلسفہ ابی نصر فارابی ص ۴۴



ان کے جواز انفاک کا مسئلہ بھی پیدا ہوا اور تیسری صدی میں یونانی فلسفہ اس عجیب مسئلے کے ساتھ اسلامی فکر میں داخل ہوا، چنانچہ فیلسوف المسلمین غیر مبالغہ "نار ابی فصوح الحکم میں لکھتا ہے

الامور التي قبلنا لكل منها  
امور مكنه من سائر احوال  
ماهيته وهويته وليت ماهيته  
ايك هويت (وجود) اور اكي ماهيت (تو اكي هويت  
هويته ولا داخلته في هويته  
اكي عين) اور اس میں داخل (هويت کا جز) ہے

وجود کے عین یا غیر ماہیت ہونے کا مسئلہ محض ایک ذہنی ورزش ہی نہیں تھا، بلکہ اس سے زیادہ تھا جو لوگ وجود کو ماہیت کا غیر [یا اس پر زائد] مانتے تھے، ان کے نزدیک ماہیت وجود سے خالی ہو سکتی ہے۔ [لہذا بحالت عدم بھی ثابت و متقرر ہوتی ہے، جیسا کہ افلاطون کا عقیدہ تھا، یا بعد میں معتزلہ نے کہا] چنانچہ امام رازی نے لکھا ہے،

واما الفلاسفة فقد اتفقوا  
فلاسفہ کا اس پر اتفاق ہو کہ ممکنات کے اندر ان کی  
على ان الممكنات ماهيات غير  
ماہیت ان کے وجود کی غیر ہوتی ہو، اور اس پر بھی  
وجوداتها واتفقوا على انه يجوز  
اتفاق ہے کہ ان ماہیات کا وجود خارجی  
تعري تلك الماهيات عن الوجود  
سے خالی ہونا [برہنہ ہونا] جائز  
الخارجي  
ہے۔

بلکہ شیخ بر علی سینا نے تو الہیات شفا میں یہاں تک تصریح کی ہے کہ ماہیت وجود ذہنی تک خارجی ہو سکتی ہے، امام رازی نے لکھا ہے:

وهل يجوز تعريهما عن الوجود  
کیا ماہیت دونوں وجودوں خارجی اور ذہنی  
مع الخارج والذهني فنص ابن  
سے بیک وقت خالی اور "برہنہ ہو سکتی ہے؟ اس مسئلے

لہ فصوح الحکم مشمول مجموعہ فلسفہ ابی نصر فارابی ص ۱۱۵ ۱۱۶ ۱۱۷ ۱۱۸ ۱۱۹ ۱۲۰ ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵ ۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰ ۷۰۱ ۷۰۲ ۷۰۳ ۷۰۴ ۷۰۵ ۷۰۶ ۷۰۷ ۷۰۸ ۷۰۹ ۷۱۰ ۷۱۱ ۷۱۲ ۷۱۳ ۷۱۴ ۷۱۵ ۷۱۶ ۷۱۷ ۷۱۸ ۷۱۹ ۷۲۰ ۷۲۱ ۷۲۲ ۷۲۳ ۷۲۴ ۷۲۵ ۷۲۶ ۷۲۷ ۷۲۸ ۷۲۹ ۷۳۰ ۷۳۱ ۷۳۲ ۷۳۳ ۷۳۴ ۷۳۵ ۷۳۶ ۷۳۷ ۷۳۸ ۷۳۹ ۷۴۰ ۷۴۱ ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۵ ۷۴۶ ۷۴۷ ۷۴۸ ۷۴۹ ۷۵۰ ۷۵۱ ۷۵۲ ۷۵۳ ۷۵۴ ۷۵۵ ۷۵۶ ۷۵۷ ۷۵۸ ۷۵۹ ۷۶۰ ۷۶۱ ۷۶۲ ۷۶۳ ۷۶۴ ۷۶۵ ۷۶۶ ۷۶۷ ۷۶۸ ۷۶۹ ۷۷۰ ۷۷۱ ۷۷۲ ۷۷۳ ۷۷۴ ۷۷۵ ۷۷۶ ۷۷۷ ۷۷۸ ۷۷۹ ۷۸۰ ۷۸۱ ۷۸۲ ۷۸۳ ۷۸۴ ۷۸۵ ۷۸۶ ۷۸۷ ۷۸۸ ۷۸۹ ۷۹۰ ۷۹۱ ۷۹۲ ۷۹۳ ۷۹۴ ۷۹۵ ۷۹۶ ۷۹۷ ۷۹۸ ۷۹۹ ۸۰۰ ۸۰۱ ۸۰۲ ۸۰۳ ۸۰۴ ۸۰۵ ۸۰۶ ۸۰۷ ۸۰۸ ۸۰۹ ۸۱۰ ۸۱۱ ۸۱۲ ۸۱۳ ۸۱۴ ۸۱۵ ۸۱۶ ۸۱۷ ۸۱۸ ۸۱۹ ۸۲۰ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۳ ۸۲۴ ۸۲۵ ۸۲۶ ۸۲۷ ۸۲۸ ۸۲۹ ۸۳۰ ۸۳۱ ۸۳۲ ۸۳۳ ۸۳۴ ۸۳۵ ۸۳۶ ۸۳۷ ۸۳۸ ۸۳۹ ۸۴۰ ۸۴۱ ۸۴۲ ۸۴۳ ۸۴۴ ۸۴۵ ۸۴۶ ۸۴۷ ۸۴۸ ۸۴۹ ۸۵۰ ۸۵۱ ۸۵۲ ۸۵۳ ۸۵۴ ۸۵۵ ۸۵۶ ۸۵۷ ۸۵۸ ۸۵۹ ۸۶۰ ۸۶۱ ۸۶۲ ۸۶۳ ۸۶۴ ۸۶۵ ۸۶۶ ۸۶۷ ۸۶۸ ۸۶۹ ۸۷۰ ۸۷۱ ۸۷۲ ۸۷۳ ۸۷۴ ۸۷۵ ۸۷۶ ۸۷۷ ۸۷۸ ۸۷۹ ۸۸۰ ۸۸۱ ۸۸۲ ۸۸۳ ۸۸۴ ۸۸۵ ۸۸۶ ۸۸۷ ۸۸۸ ۸۸۹ ۸۹۰ ۸۹۱ ۸۹۲ ۸۹۳ ۸۹۴ ۸۹۵ ۸۹۶ ۸۹۷ ۸۹۸ ۸۹۹ ۹۰۰ ۹۰۱ ۹۰۲ ۹۰۳ ۹۰۴ ۹۰۵ ۹۰۶ ۹۰۷ ۹۰۸ ۹۰۹ ۹۱۰ ۹۱۱ ۹۱۲ ۹۱۳ ۹۱۴ ۹۱۵ ۹۱۶ ۹۱۷ ۹۱۸ ۹۱۹ ۹۲۰ ۹۲۱ ۹۲۲ ۹۲۳ ۹۲۴ ۹۲۵ ۹۲۶ ۹۲۷ ۹۲۸ ۹۲۹ ۹۳۰ ۹۳۱ ۹۳۲ ۹۳۳ ۹۳۴ ۹۳۵ ۹۳۶ ۹۳۷ ۹۳۸ ۹۳۹ ۹۴۰ ۹۴۱ ۹۴۲ ۹۴۳ ۹۴۴ ۹۴۵ ۹۴۶ ۹۴۷ ۹۴۸ ۹۴۹ ۹۵۰ ۹۵۱ ۹۵۲ ۹۵۳ ۹۵۴ ۹۵۵ ۹۵۶ ۹۵۷ ۹۵۸ ۹۵۹ ۹۶۰ ۹۶۱ ۹۶۲ ۹۶۳ ۹۶۴ ۹۶۵ ۹۶۶ ۹۶۷ ۹۶۸ ۹۶۹ ۹۷۰ ۹۷۱ ۹۷۲ ۹۷۳ ۹۷۴ ۹۷۵ ۹۷۶ ۹۷۷ ۹۷۸ ۹۷۹ ۹۸۰ ۹۸۱ ۹۸۲ ۹۸۳ ۹۸۴ ۹۸۵ ۹۸۶ ۹۸۷ ۹۸۸ ۹۸۹ ۹۹۰ ۹۹۱ ۹۹۲ ۹۹۳ ۹۹۴ ۹۹۵ ۹۹۶ ۹۹۷ ۹۹۸ ۹۹۹ ۱۰۰۰



سینا فی المقالة الاولی من الہیات  
 میں ابن سینا نے الہیات شفا کے پہلے مقالہ میں  
 الشفا علی انه یجوز<sup>۱</sup>  
 تصریح کی ہو کہ ہاں یہ بات جائز ممکن ہے۔  
 غرض اعیان مجرودہ کے تصور نے اسلامی فکر میں دو مسئلے پیدا کیے، ایک ماہیت اور وجود کی  
 تفریق کا اور دوسرا ثبوت معدوم کا۔ ابن تیمیہ نے لکھا ہے۔

الکلام علی الفرق بنین الماہیۃ وجود<sup>۲</sup>  
 فالاصل الاول قولہما ان الماہیۃ  
 لها حقیقۃ ثابتۃ فی الخارج غیر  
 وجودھا وهذا هو قولہما بان  
 حقائق الانواع المطلقۃ الہی  
 ماہیات الانواع والاجناس  
 و سائر الکلیات موجودۃ فی الاعیان<sup>۳</sup>  
 وهو یشبہ من بعض الوجوہ قول  
 من یقول المعدوم مفعی<sup>۴</sup>  
 مسئلہ ماہیت اور وجود کی تفریق: اس باب میں  
 پہلی اصل تو فلاسفہ کا یہ قول ہو کر ماہیت کی ایک  
 حقیقت ہوتی ہے جو خارج میں اس کے وجود کے  
 علمہ ثابت و مقرر ہوتی ہو، اور ان کا یہ قول ہے  
 کہ انواع کی حقائق مطلقہ جو انواع و اجناس  
 اور جملہ کلیات کی ماہیات ہیں، خارج میں پای<sup>۵</sup>  
 جاتی ہیں، اور یہ قول بعض اعتبارات سے  
 ان لوگوں کے قول کے مشابہ ہو جو کہتے ہیں کہ  
 معدوم بھی ایک ثابت و مقرر شے ہے۔

یہی موقف معتزلہ نے بغیر میں اپنایا، چنانچہ امام رازی نے ان کے بارے میں لکھا ہے،  
 ثم زعموا انه یجوز خلوتک  
 الماہیات من صفۃ الوجود<sup>۶</sup>  
 کی صفت سے خالی ہو سکتی ہے،  
 لیکن حکماء تو صرف اسی حد تک گئے تھے کہ صرف ممکن میں وجود ماہیت پر زائد ہوتا ہے، معتزلہ ان کے  
 بھی ایک قدم بڑھ گئے اور کہنے لگے کہ واجب اور ممکن دونوں میں وجود ماہیت پر زائد ہوتا ہے، حالانکہ

۱۔ المحصل للرازی عن: ۲۔ الرذ علی المنطیین ص ۶۴ ۳۔ المحصل للرازی، ۳



یہ ایک غیر معقول موقف تھا، پھر بھی عقلیت پرستی کی رو میں معتزلہ نے اسے فلاسفہ کی تبعیت میں اپنا لیا۔ مگر اس غیر معقول موقف کو معقول بنانے کی جتنی کوشش کی گئی اس کی غیر معقولیت بڑھتی ہی گئی ابوسحاق ابن عیاش نے تو اتنے ہی پر اکتفا کیا کہ مہیات وجودے خالی ہو سکتی ہیں، مگر بحالت عدم کسی صفت سے متصف نہیں ہو سکتیں لیکن ابوالہذیل العلان کے شاگرد خاص ابویقوب الشحام اور شحام کے شاگرد ابوعلی الجبائی نیز دوسرے معتزلی مفکرین نے یہ موقف اختیار کیا کہ مہیت بحالت عدم بھی صفات اجناس سے متصف ہو سکتی ہے، اس کے بعد پھر اختلافات ہونا شروع ہوئے لیکن ان خشک، غیر دلچسپ اور غیر معقول اختلافات میں کوئی دلکشی نہیں ہے، اس لیے ان کا نقل کرنا غیر ضروری ہے البتہ ایک چیز قابل ذکر ہے، اسے امام رازی کے لفظوں میں سنئے :

اتفقوا علی انه بعد العالمیان	معتزلہ کا اتفاق ہے کہ اس بات کے علم کے بعد بھی
للعالم مصانعا عالما قادرا حیا	کہ کائنات کا ایک صلہ ہے جو عالم، قادر، حی،
حکما مرسل للرب لیکننا	حکیم اور رسولوں کا بھیجے والا ہے، ہمارے لیے یہ
الشاک فی انه هل هو موجود	شک کرنا ممکن ہے کہ آیا وہ موجود بھی ہے یا نہیں والا ہے
اولا لان یعرف ذلك باللیل	کسی دوسری دلیل سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ نہ
لانهم لم یاجوزوا التصاف	جب انھوں نے معہ دم کا صفات سے متصف
المعدوم بالصفة لم یلزم من	ہونا جائز مان لیا تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے امت
الصفات ذات اللہ تعالیٰ بصفة	و قادریت کی صفات سے متصف ہونے سے
العالمیة والقادریة کونہ موجداً	اس کا موجود ہونا لازم نہیں آتا، لہذا ایک
فلا بد من دلالة منفصلة	مستقل دلیل ناگزیر ہے، عقلاء دہریہ سے با
واتفق الباقون من العقلاء علی	ایکوں کا اتفاق ہے کہ یہ شک جہالت ہے،



ان ذلک جہالۃ بالآل زمان  
لا یعرف وجود الاجسام المتحرکة  
والساکنۃ الا بالدلیل  
بندہ لانہ اسیکا کہ متحرک ساکن اجسام کے درجہ  
کا علم ہی نہ ہو سکے تا وقتیکہ اس کی اور  
کوئی دلیل نہ ہو

غیر معتزلی اہل علم ان سفطوں کو تہالت سے تعبیر کریں یا "علم و دانش" ہے، یہ گفتا نیاں بہر حال  
تیسری صدی اور چوتھی صدی کے ثلث اول میں معتزلی فکر کا طرہ امتیاز بنی رہیں، ابو یوسف الشحام  
کا شاگرد ابو علی الجبائی اس کے نقش قدم پر چلتا رہا، جبائی کے شاگرد اس کا بیٹا ابو ہاشم اور امام  
ابو الحسن الاشعری تھے، یہ سب بشری معتزلی تھے، اسی زمانہ میں معتزلہ کی بغدادی شاخ نے بھی  
اس "سفسطہ" کو اپنایا، اس باب میں ابو الحسن الحیات کا نام خصوصیت سے قابل ذکر ہے،  
شہرستانی لکھتا ہے:

ابو الحسن بن ابی عمیر والخیاط	ابو الحسن بن ابی عمر والخیاط، ابو القاسم الکلبی
استاذ ابی القاسم بن محمد الکلبی	محمد الکلبی کا استاد تھا، یہ دونوں جو معتزلہ
وہما من معتزلۃ بغداد علی	کی بغدادی شاخ میں محسوب ہوتے ہیں
مذہب احد الا ان الحیات	ایک ہی مذہب رکھتے تھے، البتہ خیاط
غالی فی اثبات المعدوم شیئاً	معدوم کو ثابت و شئی مانتے ہیں زیادہ غلو
وقال الشیء ما یعلم او ینزعہ	کہتا تھا، اور کہتا تھا کہ شے وہ ہے جس کا
والجوہر جوہر فی العدم والعرض	علم ہو سکے یا جس کے متعلق خبر دی جا سکے
عرض وکذا لک اطلق جمیع	اور یہ کہ جو ہر معدوم میں بھی جو ہر ہے اور عرض معدوم
اسماء الاجناس والاصناف	میں بھی عرض ہے اور اسی طرح اسماء الاجناس

لے الفصل طرازی ص ۳۸



حتی قال السواد مواد فی العدم

فلم یبق الصفۃ الوجود والصفۃ

التي تلتزم الوجود والحدوث

والخلق علی المعدوم والخلق الثبوت

بشری معتزلی سے امام ابو الحسن الاشعری اپنے زمانہ اغترال میں اس غیر معقولیت کے سب

بڑے علمبردار تھے چنانچہ انھوں نے اس بحث پر ایک مستقل کتاب لکھی تھی جس کے متعلق کتاب احمد میں لکھا ہے

والفنا کتابانی باب شئ وان الاشیاء

وان عدم مت

بحث کی کہ اشیا بحالت عدم بھی شئی ہی ہوتی ہیں

لیکن یہ مکارہ محض تھا، اجتماع عقل اس قسم کی جاہلانہ غیر معقولیتوں کے ساتھ خود کو راضی نہیں کر سکتی

جلد یا بیاریات اس کے خلاف بغاوت کرنا اور صراط مستقیم پر آنا تھا، اور معتزلی حلقہ انکس میں بھی یہی ہوا، خود بشری

معتزلی سے ابو الحسن نے جماعت کے مسلمہ مسئلہ کے خلاف علم بناد و بلند کیا، امام رازی نے ابن سینا میں لکھا ہے

واما المعدوم الذی یجوز وجودہ

ویجوز عدمہ فقد ذهب اصحابنا

الی انہ تبیل الوجود نفی محض و عدم

صرف لیس بشئ ولا بذات و

هذا قول ابی الحسن البصری المعتزلی

میں سے ابو الحسن البصری کا قول ہے

لہذا امام اشعری نے بھی اگر اپنے سابقہ موقف سے رجوع کیا تو یہ فکری ارتقا اور اجتماعی عقل کے

نامقابل مزاحمت تقاضوں کا نتیجہ تھا، چنانچہ انھوں نے اپنے سابق موقف کے رد میں خود ایک کتاب

۱۔ الملل والنحل للشرستانی ج ۱ ص ۳۳-۳۴ ۲۔ تبیین کذب المفتری ص ۱۳۳ ۳۔ الاربعین للرازی ص ۵۹



جن کا اشارہ سابق الذکر کتاب کے فوراً بعد کیا ہے:

رجعنا عنه ونقضنا كـ فمن وقع  
ہم اس رجوع کر لیا اور اسکی تردید لکھ دی پر پس

اليه فلا يعولن عليه  
اگر کسی کو پہلی کتاب نے تودہ اس پر اعتماد نہ کرے

اور اس طرح انھوں نے عامہ اہل سنت کا مسلک اختیار کیا جیسا کہ ابن تیمیہ نے الرد علی المنطقيين میں لکھا ہے:

فوجود الشيء في الخارج عين ما<sup>ہست</sup>  
پس شے کا وجود خارجی اسکی ماہیت کا جو خارج

في الخارج كما اتفق على ذلك  
میں (پائی جاتی) ہر عین ہی، جیسا کہ اس پر ان

ائمة النظار المنتسبين الى اهل  
تمام اہل نظر ائمہ نے اتفاق کیا ہے، جو اہل سنت

السنة والجماعة وسائر اهل  
واجتماع کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور تمام

الاثبات من المتكلمة الصفا<sup>تية</sup>  
تشکیل میں نے اتفاق کیا ہے جو صفات باری کو

وغيرهم كابي بكر محمد بن كلاب  
ثابت کہتے ہیں جیسے کہ ابو بکر محمد بن کلاب،

وابي الحسن الاشعري وابي عبد<sup>الله</sup>  
ابو الحسن الاشعری، ابو عبد اللہ بن کرام اور

بن كرام واتباعهم، دعائمه  
ان کے تبیین، چھوڑے سلف میں سے ائمہ

اهل السنة والجماعة من<sup>سلف</sup>  
اہل السنۃ والجماعۃ من

والائمة الكبار واتفقوا على  
والائمۃ الکبار واتفقوا علی

ان المعدوم ليس له في الخا<sup>رج</sup>  
ان المعدوم ليس له في الخا

ذات قبل وجوده<sup>ذات</sup>  
ذات نہیں ہوتی،

غرض معتزلہ نے عقلیت پرستی کی رو اور مروجہ فلسفہ کی روشنی میں "انفکاک وجود ماہیت"

اور ماہیت کے تعری عن الوجود کا جو موقف اختیار کیا تھا، اجتماعی عقل انجام کار اس سے

لے تبیین کذب القری ص ۱۳۳ الرد علی المنطقيين ص ۶۵



نتفرد گئی اور اسے سلف صالحین کے سادہ اور فطری موقف کی طرف رجوع کرنا پڑا، لیکن اللہ تعالیٰ کی دین ہے کہ یہ عامہ اہل سنت کا متفقہ مسلک بعد میں اسلامی فکر کے اندر اہم ابو الحسن الاشعری سے منسوب ٹھہرا، شرح المواقف میں ہے :-

المقصد الثالث في ان الوجود	مقصد ثالث اس تحقیق میں کہ وجود عین ماہیت
نفس الماہیۃ ارجاءها وذا	ہوتا ہی یا اس کا جز، ہوتا ہی یا اس پر زائد ہوتا ہے
عليهما وفيه مذاهب .....	اور اس باب میں دین (مذہب) ہیں .....
احدها للشيخ ابي الحسن الاشعري	پہلا مذہب شیخ ابو الحسن الاشعری کا اور معتزلہ
وابي الحسين البصري من المعتزلة	میں سے ابو الحسین البصری کا ہے کہ وجود واجب
انه نفس الحقيقة في الكل اي	اور ممکن دونوں میں حقیقت (ماہیت)
الواجب والامكانات كافة	کا عین ہے۔

اس قسم کی اور مثالیں بھی دی جا سکتی ہیں، مگر بجز تطویل ان سے صرف نظر کیا جاتا ہے، بہر حال اتنا ثابت ہے کہ ”چوتھی صدی ہجری میں معتزلہ کے اٹھائے ہوئے سوالات کے ساتھ رعایت کی ضرورت“ کا احساس تو نہیں البتہ ان کے رفض و ترک کی ضرورت کا احساس ہو رہا تھا، اور اجتہادی عقل خود معتزلی حلقہ فکر میں ان کے خلاف بنادت کر رہی تھی۔

لہ شرح المواقف جلد ۲ ص ۱۲۷

(معارف نمبر ۵ جلد ۸۲)



(۳)

## ۲۔ اعتزال کا زوال اور سنت کا احیا

(۳۷)

ذہنی آتش را در ارتبابیت | پروفیسر موعوت نے لکھا ہے:

”لوگوں کے ذہن پر اگندہ ہو چکے تھے۔“

مگر انھوں نے اس ذہنی انتشار کے وجہ و اسباب نہیں بتائے، نیز انھوں نے اس واقعے

جو نتیجہ نکالا ہے کہ

”اس بات کی شدید ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ مروجہ فلسفہ کی روشنی میں دینی

عقائد کی بچہ سے تفسیر کی جائے۔“

یقیناً غلط ہے۔ اسکی تفصیل تو آگے آرہی ہے۔ سردست ہمیں اس پر اگندہ ذہنی کے وجہ و اسباب

کو تلاش کرنا ہے۔ اس نگرانی انتشار کا اصل سبب عقلیت مغرطہ تھی، اور یہ ایسا گھن ہے کہ جس

ساج کو لگا اے کھوکھلا ہی کر کے چھوڑا، چنانچہ یونانی فلسفے کے قبل سقراطی دور میں طبیعیین قدیم



کی تحکیمت کا نتیجہ بالآخر سوفسطائیہ کی تشکیک کی شکل میں نمودار ہوا، یونانی فلسفے کے دوسرے دور  
 میں وہ عقلیت جو افلاطون و ارسطو کے فلسفہ کا مایہ ناز تھی، پر ہوا اور اقامتِ یاس کی اربابیت کا باعث بنی  
 کارنیاڈز کی تعلیم کا ڈھب کی تشکیک کی انتہائی منزل ہے۔ اسی طرح جب یورپ کے اندر سترہویں  
 صدی میں عقلیت اور تجربیت کی نزاع کی شکل میں قدیم تحکیمت کو دوبارہ زندہ کیا گیا، تو اس کا انجام  
 ہیوم اور کانت کی لاادیت میں نمودار ہوا، پچھلی صدی میں جب "ایجابیین" نے پھر اسی قدیم تحکیمت کو  
 باندازد گر پیش کیا تو ہر چند اس وقت وہ اپنی جدت سے مطمئن ہوں، لیکن آج ان کی تجربیت اور  
 محسوس پرستی کا شجر ملعون اپنی سنت قدیم کے مطابق تشکیک و اربابیت اور حیرانی دگرگشتی کا  
 مرتلخ لارہا ہے۔

ادعائیت و تحکیمت کا انجام ہمیشہ یہی ہوتا ہے۔ عقلیت مفرط کی انتہا تشکیک و اربابیت  
 کی ابتدا ہے، اور یہی کیفیت تیسری صدی کے خاتمہ پر اسلامی سماج کی تھی، مسلم ثقافت مختلف  
 فرقوں کے فکری تصادم کا نام تھی اور کوئی فرقہ ایسا نہ تھا جو فکری طور پر بے مایہ ہو یا جس کے موقف  
 کی تائید و نصرت کے لیے مفکرین و اہل علم کی کمی ہو، ابن الندیم نے "کتاب الفہرست" کے پانچویں  
 مقالے میں اساطین متکلمین کی مساعی کلامیہ کا ذکر کیا ہے، ان میں شعی متکلمین بھی تھے، جیسے ہشام  
 ابن الحکم، شیطان الشاق، ابو سہیل نوبختی، حسن بن موسیٰ بختی، ہشام الجوالیقی وغیرہ اور خارجی متکلمین  
 بھی تھے، جیسے یحییٰ بن زبیب، یحییٰ بن کامل، صیرفی وغیرہ۔ اسی طرح معتزلی متکلمین بھی تھے جو عقیدہ  
 قدر کے قائل اور صفات باری کے منکر تھے، جیسے ابو المذہل، اللوات، ابراہیم بن سہیل، النعمان  
 یشر بن المعمر، ابو موسیٰ فردا، شامہ بن اشرس، ہشام بن عمرو الغوطی، ابو یعقوب الشحام، ابو جعفر  
 اسکافی، جعفر بن مبشر، جعفر بن حرب، جاحظ، ابو الحسن الحلیط، ابو القاسم الکلبی، ابو علی الجبائی،

لے مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۲۲۴



ابو العباس الناشی، ابو ہاشم الجبائی وغیرہم۔ ان کے مقابلے میں عقیدہ جبر کے علمبردار تھے، جیسے حسین بن محمد النجار، حفص القرطبی، ضرار بن عمرو، محمد بن عطیہ الطوی، ابو منذر سلام القاری وغیرہم۔ اسی طرح معتزلہ کی ثنی صفات کے مقابلے میں فرقہ مشبہ تھا، جس کا سب سے بڑا علمبردار محمد بن کرام تھا، یہ فرقہ حسب تصریح شہرستانی بارہ فرقوں میں منقسم تھا، پھر معتزلہ کی "تقطیل" اور قدر کے مقابلے میں اہل سنت و جماعت تھے جن کے بڑے ترجمان عبد اللہ بن محمد بن کلاب القحطانی، ابو العباس القلانسی، عمارت بن اسد المحاسبی، عبد العزیز بن یحییٰ المکی تھے، ان کے علاوہ مرجہ کے مختلف طبقے تھے، جنکے بڑے مفکرین یونس انصیری، عبید المکتب، غسان کوئی، ابو ثوبان، بشر بن غیاث المرسی، ابی معاویہ التوسی، عبد الح بن عمرو الصامی، محمد بن شیب، ابو شمر وغیرہم تھے، غرض پورا اسلامی معاشرہ مناظرے کا دنگل بنا ہوا تھا، اور کوئی مناظرہ دوسرے سے دینے والا نہ تھا، نہ کسی کا اسلحہ خانہ دلائل کے ہتھیاروں سے خالی ہونا جانتا تھا، ہر مسئلے کے اندر موافق اور مخالف دلائل برابر کی تو جیسے ساتھ کراتے تھے، ظاہر ہے اس "تکافؤ" میں جو بڑے حق کے لیے سرنگی و حیرانی کے سوا اور کوئی راستہ نہ تھا، روح عصر تشکیک و ارتبائیت کی گرفت میں پھنسی ہوئی تھی، خود امام ابو الحسن الاشعری غرضتے تک اس ذہنی سرنگی میں مبتلا رہے، جیسا کہ انھوں نے اعتزال سے تائب ہوتے وقت جامع مسجد بصرہ میں فرمایا تھا:

انی نظرت فتکافأت عندی میں نے غور کیا تو دیکھا کہ (موافق و مخالف) دلائل

الادلۃ ولہم تخرج عندی میری نظریں برابر قوت رکھتے ہیں اور میرے نزدیک

حق علی الباطل ولا باطل علی حق حق کو باطل پر ترجیح کی کوئی وجہ ہے اور نہ باطل کو حق

یہ اسباب تھے لوگوں کی ذہنی پراگندگی اور انتشار فکر کے اور ان کی اصل "عقلیت مفطرہ" تھی۔

جو نتیجہ تھی مردہ فلسفہ میں تو غل کا۔ غرض مردہ فلسفہ "سبب مرض" تھا، اور کوئی معالجہ برغن کا علاج

"ازدیاد سبب" سے نہیں کیا کرتا، لہذا پرنیسر گل لیوم کا یہ خیال ناقابل تسلیم ہے کہ

"اس بات کی نشہ یہ ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ مردہ فلسفہ کی روشنی میں دینی مقام

لے تبیین کذب المفتری ص ۳۹



کی پھرے تفسیر کی جائے۔“

اس بات کی تحقیق کے لیے ہمیں پھر انسانی فکر کی تاریخ کے فیصلوں کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، جب وہ تحکیم جو یونان قدیم کے طبیعیین کا عام انداز تھی، سوفسطائیہ کی تشکیک پر ختم ہوئی، تو سقراط نے یونانی فکر کا رخ مابعد الطبیعی قیاس آرائیوں سے موڑ کر اخلاقیات کی جانب کر دیا، اور جب وہ عقلیت جو افلاطون و ارسطو کے فلسفہ کا مایہ ناز تھی پر ہوا اور اتادیسیا کی اربتاریت کا باعث بنی تو یونانی فکر نے بالآخر نہرب ہی کے دامن میں پناہ ڈھونڈنی چاہی جس کا نتیجہ یونانی یہودی فلسفہ، نو فیثاغورثیت اور نو فلاطونیت تھا، عہد حاضر میں جب عقلیت و تجربیت کی نزاع کے پردے میں تحکیمت قدیمہ کا انجام بیہوش اور کانٹ کی لا اوریت میں ہوا تو یورپی فکر کو جرمن تصویریت پسندوں، مہگل، فحنتے اور شینگ وغیرہ کی متصوفانہ تصویریت سے اپنی تشنگی کو بجھانا پڑا، اور آج بھی جب مغربی فکر شدت تنویر کے باوجود ظلمت کہہ اوبام بنی ہوئی ہے، وہ اپنی نجات کے لیے نہ ہی عرفانیات کی جویا ہے۔

اسی طریقہ نے تیسری صدی کے سرے پر بھی جبکہ اسلامی سماج ”تکافوا اولہ“ کی وجہ سے ذہنی سرگشتگی اور اربتاریت و تشکیک کی کشمکش سے دوچار تھا، وہ غیر شعوری طور پر اسی براہ راستہ (Pnacia) کا جویا تھا، جس نے ہمیشہ انسانی فکر کو ایسے ذہنی اضطراب کے عالم میں سکون و طمانیت بخشا ہے۔ اسی روحانی سکون کی تلاش میں روح عصر امام ابو الحسن الاشعری کی دعاؤ کی شکل میں متمثل ہو گئی، چنانچہ انھوں نے تائب ہوتے وقت اپنی ذہنی سرگشتگی کے ذکر کے بعد فرمایا تھا:

فاستهدایت اللہ تبارک و تعالیٰ      پس میں نے اللہ تبارک و تعالیٰ سے حصول ہدایت  
نشد انی الی اعتقاد ما اودعتمہ      کہ دعا کی تو اس نے مجھے ان اعتقادات کی طرف



ہدایت فرمائی جنہیں نے اپنی ان کتابوں میں قلمبند کیا

اسلامی عقائد کی تشکیل جدید | پروفیسر گل لیوم نے اسلامی سماج کی ذہنی گشتگی کے ذکر کے بعد لکھا ہے:

”اور اس بات کی شدہ ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ مروجہ فلسفہ کی روشنی میں

دینی عقائد کی پھر سے تفسیر کی جائے۔“

پروفیسر موصوف نے اس بات کی تفصیل نہیں بیان کی کہ یہ تفسیر جدید کس نہج پر کی گئی، صرف اجمالاً اتنا بتا دیا کہ عملی طور پر اس ”تفسیر جدید“ کے فریضہ کو امام ابو الحسن الاشعری اور ابو منصور الماتریدی نے انجام دیا، اس پر تبصرہ تو آگے آ رہا ہے، لیکن کم از کم اتنا تو خود فاضل پروفیسر کو بھی اعتراف ہے کہ اس تفسیر جدید کی ضرورت اسی نہج پر محسوس کی جا رہی تھی جس پر بعد میں امام اشعری اور امام ابو منصور ماتریدی نے اسے انجام دیا، دیکھنا یہ ہے کہ انھوں نے مروجہ فلسفہ کی روشنی میں یہ کام کیا یا اس سے بغاوت فرما کر۔

خوش قسمتی سے امام اشعری کے انقلاب فکر کی تفصیل تاریخ میں محفوظ ہے، اور یہ ایسے بزرگوں کی روایات پر مبنی ہیں جو ان واقعات کے عینی شاہد تھے، یا جنھوں نے ان کے عینی شاہدوں سے سنا تھا، ابن عساکر نے تبیین کذب المنعری میں ان روایات کو بڑی شرح و بسط سے بیان کیا ہے۔ قراتے ہیں:

ان الشیخ ابوالحسن لما تبخر	جب امام ابو الحسن الاشعری نے علم کلام میں
فی کلام الاعتزال وبلغ غایۃ	تبحر مہل کر لیا اور اس درجہ کو پہنچے کہ وہ درس
کان یورد الاملۃ علی	یہ استادوں پر سوالات وارد کرتے تھے اور جب
استاذیہ فی المدارس دلا یجذبھا	اس کا شافی جواب نہ ملتا تھا تو اس سے

لے تبیین کذب المنعری ص ۳۹



جواباً شافیا فحیدر فی ذلک<sup>۱</sup> گرداب حیرت میں پھنس گئے۔

ان سوالات و جوابات کی تفصیل عقائد و کلام کی کتابوں میں مذکور ہے، ان میں سب سے مشہور "برادران ثلاثہ کا قصہ" ہے، جو معتزلہ کے "وجوب اصلح" کے عقیدہ پر ایک کاری ضرب بقول ابن خلکان اس سے عاجز ہو کر ابو علی جبائی نے کہا تھا، "انک مجنون" جس پر امام اشعری نے برجستہ فرمایا: "لا بل دقف حمائر الشیخ فی العقبتہ"<sup>۲</sup>۔

بہر حال اس حیرت و سرنگی کے بعد حقیقت کی تلاش فطری تھی اور تاریخی کے عام قانون کے مطابق "کج فہمی عقل" کی تصحیح انھوں نے "الہام ربانی" سے کرنا چاہی جو مسلمانوں میں "اعتصام بالسنت" کے نام سے مشہور ہے، مگر تباہ ذہن میں جو بدعات کے اصرار تراش رکھے تھے، انھیں اپنے ہی ہاتھوں توڑتے ہوئے بچکپاتے تھے، اس ذہنی کشمکش نے اس مشہور خواب کی شکل اختیار کر لی، جسے بالعموم ان کے سبھی سوانح نویسوں نے نقل کیا ہے، اسکا جھلس جھلس

تیسری صدی ہجری کے آخر میں ایک (غالباً ۲۹۷ھ) رمضان کا واقعہ ہے کہ امام اشعری نے عشرہ اول

میں ایک رات جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خواب میں زیارت کی حضور نے فرمایا اے علی! (امام اشعری کا نام ہے) اس

مذہب کی نصرت و حمایت کرو جو مجھ سے روایت کیا گیا ہے، کیونکہ وہی حق ہے، امام صاف فرماتے ہیں کہ جب میں بیدار ہوا

تو مجھے اضطراب عظیم لاحق ہوا اور میں برابر متفکر و مغموم رہا کیونکہ میرے نزدیک مذہب مرویہ کے خلاف واضح دلائل

موجود تھے، یہاں تک کہ دوسرا عشرہ آگیا اور میں نے پھر خواب میں حضور کو دیکھا کہ آپ فرماتے ہیں جس بات کا

میں نے تمھیں حکم دیا تھا اسکے سلسلے میں تم نے کیا کیا؟ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ آپ سے جو مذہب مرویہ ہے

لوگوں نے ان کی اسی تاویلات کی ہیں جن میں بہت کچھ قیل و قال کی گنجائش ہے، لہذا میں نے

صرف ان ہی توجہات و تنزیہات (تعطیل) کی پیروی کی ہے، جن کا اطلاق باری تعالیٰ پر درست ہے۔

۱۔ تبیین کذب المفتری ص ۳۸ ۲۔ ابن خلکان جلد اول ص ۲۸۱ [تو تو پاگل ہے] ۳۔ ایضاً ص ۲۸۱



حضور نے پھر فرمایا: "نہیں اسی مذہب کی نصرت و حمایت کرو جو مجھ سے روایت کیا گیا ہے کیونکہ وہی حق ہے۔" پس جب میں بیدار ہوا تو میں نے علم کلام کے ترک اور حدیث کی پیروی کا عزم راسخ کر لیا۔ یہاں تک کہ سائیسویں شب (لیلۃ القدر) آگئی اور ہم اہل بصرہ کی عادت تھی کہ قراء اور علماء و فضلاء جمع ہو کر اس شب میں ختم قرآن کیا کرتے تھے، میں بھی عادت مالوت کے مطابق ٹھہرا رہا۔ مگر تھوڑی دیر بعد منہ نے مجبور کر دیا اور بادل ناخواستہ گھر جا کر سو رہا۔ خواب میں پھر حضور کی زیارت ہوئی، آپ نے پوچھا: "جس بات کا میں نے تمہیں حکم دیا تھا، اس سلسلے میں تم نے کیا کیا؟" میں نے عرض کیا: "علم کلام کو ترک کر دیا اور کتاب و سنت کو پکڑ لیا ہے۔" حضور نے ناراض ہو کر فرمایا: "تمہیں علم کلام کے چھوڑنے کو کس نے کہا تھا۔ میں نے تو تمہیں ان ہی مذاہب کی نصرت و حمایت کا حکم دیا تھا جو مجھ سے مروی ہیں، کیونکہ وہی حق ہیں۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ میں اس مذہب کو کس طرح چھوڑ سکتا ہوں جو تیس سال سے میرے دل و دماغ میں رچا ہوا ہے اور جس کی ادھر دہراہین کے استحکام میں میں نے اپنی عمر عزیز صرف کی ہے۔" حضور نے فرمایا: "مجھے معلوم ہے کہ اس سعی و کوشش میں اللہ تعالیٰ تمہاری مدد کرے گا، لہذا اس میں سہارا دے دو۔" کیونکہ وہی میرا مذہب ہے اور وہی وہ حق ہے جس سے جسے لیکر میں مبہوت ہوا ہوں۔" اس کے بعد میری آنکھ کھل گئی اور میں نے دل میں کہا: حق کے واضح ہو جانے کے بعد (اس کے بعد) تمہیں گمراہی ہی گمراہی ہے۔ لہذا میں نے روایت باری اور شفاعت روزِ حشر وغیرہ کے سلسلے میں جو احادیث مروی تھیں ان کی نصرت و حمایت شروع کی۔ اس کوشش میں ایسے عجیب و غریب ابواب علم و معرفت میرے اوپر کشاوہ ہوتے تھے جنہیں میں نے کسی مخالف سے سنا تھا اور نہ کسی کتاب میں پڑھا تھا۔ اس سے مجھے یقین ہو گیا کہ یہ سب کچھ ناسیہ غیبی ہے جس کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بشارت دی تھی۔"

۱۔ تبیین کذب المغتری ص ۴۰۔ ۲۔ ام اور ص ۴۰۔ ۳۔



بہر حال اس ہدایت ربانی کے بغیر انہوں نے اپنی سی سالہ کلامی تفکیر پر نظر ثانی فرمائی، عرصے تک وہ لوگوں سے غائب رہے اور ایک مبارک جمعہ کے دن لوگوں نے امام اشعری کو جامع مسجد کے منبر پر فرماتے ہوئے سنا:

معاشہ الناس انی انما تغیبُ	لوگو! میں اس مدت میں تم سے غائب رہا کیونکہ
عنکم فی هذه المدة رحنی نظر	میں اس عرصے میں غور و فکر میں مشغول تھا، مگر ہر
فتکافات عندی الادلة ولم	مسلے میں دونوں جانبوں [اثبات و نفی] کی
یترجح عندی حق علی الباطل	دلیلیں مجھے برابر قوت کی معلوم ہوئیں، لہذا میرے
ولا باطل علی حق فاستهدیت	تزوید نہ حق باطل پر رائج تھا، باطل حق پر
الله تبارک و تعالیٰ فیہدانی الی	پس میں نے اللہ تعالیٰ سے ہدایت فرمانے کی دعا کی
اعتقاد ما اودعته فی کتبی هذه	اس نے مجھے ان اعتقادات کی طرف ہدایت
وانخلعت من جمیع ما کنت اعتقد کما انخلعت	فرمائی جنہیں میں نے اپنی کتابوں میں قلمبند کیا ہے۔
من ثوبی هذا وانخلعت من ثوبک ان علیہ ورعی	ان کے علاوہ اور جو بھی میرے اعتقادات
به و رفع الکتب الی الناس فمنها کتابة	رہے ہوں میں ان سے اسی طرح دستبردار
اللمع و کتاب اظهر فیہ عوا	ہوتا ہوں جس طرح اپنی اس چادر کو اتار چھینکتا
المعتزلة سبھا بکتاب کشف	ہوں۔ یہ لکھ کر انہوں نے اپنی چادر اتار کر چھینکا
الاسرار و هتک الاستار	اور لوگوں کو [محور بالہ] کتاب میں پڑھنے کو دیا۔
و غیرهما۔ فلما قرأ تلك الکتب	ان میں ایک تو کتب الملح تھی اور دوسری
اهل الحدیث و الفقه من اهل	و ہتک الاستار جس میں انہوں نے معزز کے
السنة و الجماعة اخذ و بنا	نصائح بیان کیے تھے۔ جب اہل سنت کے



وانتخلوہ واعتقدوا نقد<sup>مہ</sup> حدیثین وقتہانے ان کتابوں کو پڑھا تو انہیں

واخذوا ما احتی نسب اپنا لیا اور امام صاحب کے مذہب کے پیرو ہو گئے۔

مذہبہم الیہ<sup>لہ</sup> ان کے فضل و کمال کا اقرار کیا اور انہیں

اپنا امام و پیشوا بنالیا۔ یہاں تک کہ اہل سنت

کاذب ہی ان کی طرف منسوب ہو گیا۔

بہر حال اجتماعی فکر کے تقاضوں اور ضمیر کی آواز سے مجبور ہو کر امام اشعری نے بالآخر تفسیر

واعتراف کے ان اصنام خیالی کو توڑ ہی ڈالا جنہیں تیس سال سے وہ حرد بان بنائے ہوئے

تھے۔ اس کے بعد انھوں نے کیا مسلک اختیار کیا اس کے متعلق خود فرماتے ہیں:

فاستیقظت وقلت ما بعد الحق پس میں بیدار ہوا اور دل میں سوچا کہ حق

الا الضلال واخذت فی نصر<sup>۱</sup> (مکے داعی ہو جانے) کے بعد (اس سے بے توجہی

الاحادیث فی الرویۃ والشفاعۃ<sup>۲</sup> مگر اسی ہی گمراہی ہے، لہذا میں نے ان احادیث

والنظر وغیر ذلک<sup>۳</sup> کی نصرت و حمایت شروٹ کی جو ردیت باری

اور شفاعت روزِ حشر کے باب میں مروی ہیں

اور پر امام اشعری کا قول مذکور ہو چکا ہے کہ میں نے تائب ہونے کے بعد علمائے اہل سنت

کے سامنے کتاب اللع اور کشف الاسرار و ہتک الاستار وغیرہ کتابیں پیش کیں جن کی انھوں نے

تصویب کی تھی۔ ان میں سے کتاب اللع کو جوزف میکارتھی نے شائع کر دیا ہے، اس کے ”الباب

الثانی باب لکلام فی القہان والدراۃ“ میں فرماتے ہیں:

ان قال قائل لہ قلتم ان اللہ تعالیٰ اگر کوئی یہ کہے کہ تم اس بات کا کمال کیوں ہو کہ

لے تمہیں کذب المفتری ص ۳۹۰۔۳۹۱ مہ ایضاً ص ۱۱



لَمِ يَزَلْ مُتَكَلِّمًا وَاِنْ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالٰی  
 اِنَّهُ تَعَالٰی هِمِّشَّةً مِّنْ عِلْمِ يَّوْاۤرِیْهِ كَرَامَتُهُ تَعَالٰی کَا  
 غَیْرِ مَخْلُوْقٍ قَیْلَ لَہٗ ..... یَہ

کہا جائے گا.....

ظاہر ہے رویت باری تعالیٰ، شفاعت روزِ حشر اور قرآن کے غیر مخلوق ہونے کے عقیدے  
 فقہاء و محدثین اہل سنت ہی کے ساتھ مخصوص تھے، اور معتزلہ ان کے سختی کے ساتھ منکر تھے، غرض  
 ذہنی پراگندگی و فکری انتشار کے بعد اسلامی عقائد کی تفسیر جدید مردجہ فلسفہ اور اعتزال سے بننا و  
 کر کے کی گئی اور اجتماعی فکر معتزلہ کے اٹھائے ہوئے سوالات کے ساتھ رعایت کرنے کے بجائے  
 ان کے کلامی نظام کے ترک و رخص پر مجبور ہوئی، (اس کی مزید تفصیل آگے آرہی ہے) اس کے  
 ساتھ وہ پھر سے سلف صالحین کے اعتقادی نظام کی جانب رجوع کرنے کے لیے بیتاب تھے،  
 جیسا کہ خواب میں امام ابو الحسن الاشعریؒ نے لسان وحی و رسالت سے سنا:

صَنَفَ وَانْظَرَ هَذِهِ الطَّرِيقَةَ  
 تَصْنِيفًا تَأْلِيفَ كَامٍ كَوَاجَرِي رَكْبًا وَر  
 الَّتِي اَمَرْتُكَ بِهَا فَاِنْهَا دِينِي  
 جِسْ سَلَكُ كَامِيْنَ نِي تَحْمِيْلُ كَلِمٍ دِيَا هِيَ اَسْوَ  
 وَهِيَ الْحَقُّ الَّذِي جِئْتُ بِهِ  
 غَوْرًا كَرِيْكَوْكَ دِي مِيْرَادِيْنَ هِيَ جِيْ لِيْكَرِيْ مَسْجُوْدًا

لیکن پروفیسر گل لیوم کا اصرار ہے کہ چوتھی صدی میں اسلامی سماج نے معتزلہ کے فکری  
 نظام کو جزوی ترمیمات کے ساتھ اختیار کر لیا، اور اپنے اعتقادی نظام کی تفسیر جدید مردجہ  
 فلسفہ کی روشنی میں کی، فیما للوجوب  
 نئے کلامی فلسفہ کے بانی | پروفیسر گل لیوم نے تحریر فرمایا ہے:

”اس کام کو [رائج الوقت فلسفہ کی روشنی میں اسلامی عقائد کی تفسیر جدید کو] دو عالموں

۱۔ کتاب اللہ ص ۱۵۲ تبیین کذب المفتری ص ۴۴، دوسری روایت میں ہے ”انما امرتک بنصرۃ  
 المذاہب المرویت عنی فانیھا الحق۔“



نے اپنے ہاتھ میں لیا اور یہی علماء مسلمائے ہند کے کلامی فلسفے یعنی علم کلام کے بانی ہوئے ہیں۔

ان میں سے ایک ابو الحسن الاشعری البغدادی (۹۳۲ھ) اور دوسرے ابو منصور الماتری

(۹۴۴ھ) ہیں۔

لیکن مذکورۃ الصدر تصریحات کے بعد فاضل پر وفیسر کا یہ کہنا غلط ہے کہ

”امام ابو الحسن الاشعری اور امام ابو منصور الماتری نے رائج الوقت فلسفہ کی روشنی میں اسلامی

عقائد کی تفسیر نہ کی۔

امام اشعری کی اعتزال بیزاری کی تفصیل اوپر مذکور ہوئی۔ اعتزال سے تائب ہونے کے بعد انھوں نے معتزلہ اور ان کے کلامی نظام کے رد میں بکثرت کتابیں لکھیں، مثلاً کتاب فی خلق الاعمال [نقض فیہ احتمالات المعتزلہ والقدریہ] کتاب فی الاستطاعة علی المعتزلہ، کتاب کبیر فی الصفات [علی اصناف المعتزلہ والجمیۃ ورؤسائہم] کتاب فی جوازہ ویۃ اللہ بالابصار، کتاب نقض فیہ الکتاب المعروف بالاصول علی محمد بن عبد الوہاب الجبائی، نقض تامل الادلۃ علی الجبائی، نقض کتاب الخالدی فی القرآن والصفات، القاهر لکتاب الخالدی فی الارادہ، نقض کتاب الخالدی [نقض فیہ رویۃ اللہ تعالیٰ بالابصار] نقض کتاب الخالدی [نقض فیہ خلق الاعمال]، المختصر فی التوحید القدر نقض الکتاب المعروف باللطیف علی الاسکانی، نقض کلام عباد بن سلیمان فی دقائق الکلام، نقض کتاب علی بن عیسیٰ، تفسیر القرآن [رد فیہ علی الجبائی والجبائی] کتاب فی الرویۃ [نقض بہ اعتراضات اعترض بہا علیہ الجبائی] نقض المضامۃ [علی الاسکانی فی التسمیۃ بالقدر]، کتاب النہد فی الرویۃ، کتاب فی معلومات اللہ ومقدوراتہ [علی ابی الہذیل] کتاب فی الصفات [علی حاتم الورق] کتاب فی الرد فی الحکرات [علی ابی الہذیل]۔ اپنے زمانہ اعتزال کی تصانیف کا بھی رد لکھا، مثلاً کتاب الجوابات فی الصفات عن مسائل اہل الزینۃ والشہادات، اور زمانہ اعتزال کی کتاب فی



باب شئی وان الاشیاء وشیء الاشیاء وان عدمت کانت نقضاً<sup>۱</sup>

اسی طرح فلاسفہ کے رد میں انھوں نے متعدد کتابیں لکھیں، یہاں تک کہ راجح الوقت فلسفہ [ارسطو طالیسی فلسفہ] کی تردید میں بھی مثلاً کتاب فی الرد علی الفلاسفہ [نقض فیہ علی ارسطو طالیس فی السماء والعالَم] کتاب آثار العلویہ علی ارسطو طالیس وغیرہ<sup>۲</sup>۔

امام ابو منصور الماتریدی کے یہاں امام اشعری کا سائنس فکری انقلاب نہیں ملتا، مگر وہ بھی اپنے اسلاف و اساتذہ کی طرح شروع سے آخر تک معتزلہ کے مخالف رہے، اور ان کے رد میں متعدد کتابیں لکھیں، مثلاً بیان اوہام المعتزلہ بنقض تاویل الادلۃ للبلخی وغیرہ<sup>۳</sup>۔ ممکن ہے فلاسفہ کے رد میں بھی کتابیں لکھی ہوں،

اس لیے ان دونوں بزرگوں پر یہ محض بہتان و افتراء ہے کہ انھوں نے معتزلہ کے اٹھائے ہوئے سوالات کے ساتھ کوئی رعایت کی یا مروجہ فلسفہ کی روشنی میں اسلامی عقائد کی تفسیر جدید کی۔ اسی طرح پروفیسر گل لیوم کا یہ کہنا بھی غلط ہے کہ

(۲) امام ابو الحسن الاشعری اور امام ابو منصور الماتریدی مسلمانوں کے کلامی فلسفے یا

علم کلام کے بانی تھے۔

علم کلام کے آغاز و ارتقاء کی تفصیل اوپر مذکور ہو چکی ہے، علم کلام کا آغاز اصحاب حضرت علیؓ کے حلقہ میں ہوا، اور اس کے قدیم ترین نمائندے معتزلہ تھے جن میں سب سے زیادہ داصل بن عطاء، الغزال کا نام مشہور ہے، علم کلام کو علم کلام کے نام سے جہم بن صفوان نے شروع کیا، عباسی خلافت تیسری صدی کے خاتمہ تک علم کلام فرقہ مبتدعہ کے ساتھ مخصوص تھا، اہل سنت اس کے نام سے بیزار تھے، امام اشعری اور امام ابو منصور الماتریدی سے بہت پہلے معتزلی نیز دیگر فرقوں

۱۔ تبیین کذب المنقری ص ۱۲۹-۱۳۵، ۲۔ ایضاً ص ۱۳۶-۱۳۷، ۳۔ الجواب ہر المضیہ جلد ثانی ص ۱۳۰



کے متکلمین نے اس مخصوص نظام فکر کو مکمل کر دیا تھا، لہذا یہ دونوں عالم "کسی طرح مسلمانوں کے کلامی فلسفے یا علم کلام کے بانی قرار نہیں دیے جاسکتے۔

اسی طرح یہ سمجھنا بھی غلط ہے کہ یہ "دونوں عالم" اہل سنت کے اعتقادی نظام کے بانی تھے، اہل سنت کے اعتقادی نظام کی بنا قرآن نے ڈالی تھی، اس کی تفسیر سنت رسول نے فرمائی اور کتابی شکل میں اسے فقہاء و محدثین نے مرتب فرمایا، ان میں قدیم ترین تصنیف جو اب تک در دست ہو سکی ہے، امام ابو حنیفہؒ کی "الفقہ الاکبر" ہے، جس کی امام ابو منصور الماتریدی نے شرح لکھی، اور جسے بعد کے احناف نے اعتقادات کے باب میں اپنی تفکیری سرگرمیوں کا سنگ بنیاد بنادیا، امام ابو منصور الماتریدی امام ابو نصر العیاضی کے شاگرد تھے، اور شاگرد و استاد دونوں نے امام ابو بکر الجوزجانی سے، انھوں نے امام ابو سلیمان الجوزجانی سے، انھوں نے امام محمد بن حسن الشیبانی سے اور امام محمد نے امام ابو حنیفہؒ سے فقہ کی تعلیم حاصل کی تھی، امام ابو منصور الماتریدی نے اپنے اساتذہ نیز دیگر اساطین علمائے حنفیہ کے اعتقادی فتاویٰ سے سرمو تجاوز نہیں فرمایا، لہذا ان تہمائے احناف کے مقابلے میں امام ابو منصور الماتریدی کو حنفیوں کے کلامی فلسفہ کا بانی نہیں سمجھا جاسکتا،

اسی طرح امام اشعری کو اہل سنت کے کلامی فلسفہ کا بانی قرار نہیں دیا جاسکتا، یقیناً کذب المفہریؒ کی تصریح اوپر مذکور ہوئی کہ

فلما قرء تلامذہ الکتاب اهل الحدیث	جب اہل سنت کے محدثین و فقہانے ان کتابوں
والفقہ من اهل السنة والجماعة	کو پڑھا تو انھیں اپنا لیا اور امام صاحب مذہب کے
اخذوا بما فيها وارتحلوا واعتقدوا	پیر ہو گئے، انکے فضل و کمال کا اعتراف کیا

لے اس شرح کو دائرۃ المعارف حیدرآباد نے ۱۳۶۹ھ میں شائع کر دیا ہے، الجواب المصنوع جلد ثانی ص ۱۳۰



تقدّمہ واخذ وہ اماماً حقیقی  
اور انھیں اپنا امام و پیشوا بنالیا، یہاں تک کہ

نسب مذہبہما لیه“  
اہل سنت کا مذہب ہی انکی طرف منسوب ہو گیا،

یعنی اسی مسلک کی بنا پر اہل سنت کا اعتقادی نظام امام ابو الحسن الاشعری کے نام سے  
منسوب ہوا، ورنہ وہ اس کے بانی نہیں ہیں، خود امام اشعری کو اعتراض ہے کہ ان کا مذہب متفقین  
اہل سنت ہی کا مذہب ہے، ”کتاب الایمان“ میں فرماتے ہیں:-

فان قال لنا قائل قد انكرتم  
پس اگر کوئی ہم سے کہے کہ تم نے معتزلہ کے قول کا

قول المعتزلة..... فغرفونا  
تو انکار کیا..... اب ہمیں اپنا مسلک بتاؤ،

قولكم الذي به تقولون وديا<sup>نتم</sup>  
جسکے تم قائل ہو اور اپنا دین بتاؤ جس کے تم پابند ہو

التي تدعون قيل له قولنا  
تو اس نے کہا جاؤ گے کہ ہمارا وہ قول جس کے ہم قائل ہیں

الذي نقول به وديانته التي  
اور وہ دین جس کے ہم پابند ہیں، اپنے رکبے کی کتاب

قد بين بها التمسك بكتاب  
اور اپنے نبی کی سنت اور جو کچھ صحابہ و تابعین اور

ربنا عز وجل وبسنة نبينا عليه<sup>السلام</sup>  
ائمہ حدیث سے مروی ہو، ان سب کا اعتقاد ہے

وما روى عن الصحابة والتابعين<sup>بعين</sup>  
اور ہم اسے ہی مضبوطی سے پکڑے ہوئے ہیں اور

والائمة الحديث ونحن بذلك  
اہل ائمہ حدیث وحنبل قائل ہیں.....

معتصمون وبها كان يقول به  
اسی کے ہم قائل ہیں اور جو اقوال ان کے

ابو عبد الله احمد بن حنبل  
قول کے مخالف ہیں ہم بھی ان اقوال

..... قائلون ولما خالف  
کے مخالف ہیں۔

قوله مخالفون

لہ کتاب الایمان شائع کردہ دائرۃ المعارف حیدرآباد ص ۵۰



سلف صالحین کی ہمنوائی امام اشعری کا محض زبانی قول ہی نہیں تھا، بلکہ دینی و فلسفیانہ مسائل میں وہ اسلاف ہی کے پیرو تھے، مثلاً وجودِ مابہیت کی عینیت و غیریت کے مسئلہ میں وہ ائمہ اہل سنت اور ائمہ نظار مثلاً ابی محمد کلاب اور ابی محمد بن کرام کے ساتھ متفق اللسان تھے زائد علی المنطقیین کی تصریح اور پند کور ہوئی [اسی طرح کلامی مسائل میں وہ سلف صالحین کے نقش قدم پر چلتے تھے، چنانچہ حافظ ابن تیمیہ نے منہاج السنہ میں لکھا ہے کہ عجاہ و تابعین اور ائمہ اسلام مثلاً امام مالک، ثوری، اوزاعی، لیث بن سعد، شافعی، احمد بن حنبل، ابو حنیفہ، ابو یوسف اور کلاب و کرامیہ کے ساتھ امام اشعری اور ان کے متبعین بھی اللہ تعالیٰ کی رویت بالا بصار کو ثابت کرتے ہیں مزید شواہد و مثالوں کا پیش کرنا موجب تطویل ہوگا،

بہر حال امام ابو الحسن الاشعری سلف صالحین کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کرتے تھے، بالخصوص ابو محمد عبد اللہ بن کلاب کے چنانچہ انھوں نے اکثر اقوال جن کے مجموعہ کا نام "اشعریت" ہے، ابن کلاب ہی سے اخذ کیے تھے، گو وہ ان کے شاگرد نہیں تھے، اسی تاثر معنوی کی وجہ سے حافظ ابن تیمیہ نے ابن کلاب کو امام اشعری کا امام بتایا ہے۔ "وہذا قول ابن کلاب امام الاشعری"۔  
لہذا علی الاقل اس کلامی فلسفہ کی بنیاد جو بعد میں "اشعریت" کہلایا، امام اشعری نے نہیں ڈالی بلکہ ان سے قبل ابو محمد عبد اللہ بن کلاب ڈال چکے تھے،

لیکن یہ محض اللہ تعالیٰ کی دین ہے کہ احناف کا اعتقادی نظام امام ابو منصور الماتریدی کے نام سے اور شوافع کا امام اشعری کے نام سے مشہور ہوا، مگر پروفیسر گل بیوم نے اصل حقیقت کو دریافت کرنے کے بجائے مشہور عوام اصطلاحوں پر ایک مفروضہ تاپہیخ کی تعمیر کر دی،  
(معارف ۶ جلد ۸۲)

۱۔ الرد علی المنطقیین ص ۶۵ ۲۔ منہاج السنہ ج ۱ ص ۲۱۵-۲۱۶ ۳۔ ایضاً ص ۸۱



### ۳۔ مسئلہ کلام باری

کلام باری تعالیٰ کی بحث اسلامی فکر کا ایک نہایت اہم اور نازک مسئلہ ہے جس کے اختلافاتِ تعبیر و توجیہ کی وجہ سے ہمارے گانِ خدا کو قیہ و محن کی مشقیں بھیلنا پڑیں اور دنیا کے منصف ترین اور فراخ مشرب حکمرانوں کے عہدِ حکومت پر تعصب و تشدد کا بدنامہ داغ لگ گیا۔ اس لیے ایک فاضلِ فیسر سے بجا طور پر توقع کیا جاسکتی تھی کہ وہ اس نازک مسئلہ کی مختلف تعبیرات میں اپنی ذمہ داری کو ملحوظ رکھیں گے لیکن ہمتی سے پروفیسر گل لیوم نے اس توقع کو پورا نہیں کیا۔

بہتر تو یہ ہوتا کہ فاضل پروفیسر مختلف فرقوں کے نقل و حکایتِ مذاہب ہی پر اکتفا فرماتے لیکن اگر نقلِ مذاہب مع دلائل ہی کرنا تھا تو پھر فرقہ کے سلسلے میں اس کا التزام کرتے، ایک فرقہ کے موقف کو دلائل و براہین کے ساتھ بیان کرنا اور دوسرے فرقہ کے موقف کو بغیر دلیل و براہین نقل کرنا نفسیاتی طور پر قارئین کے ذہن میں ضروریہ غلط فہمی پیدا کرے گا کہ پہلے فرقہ کا موقف معقولیت پسندی پر موقوف ہے، اور دوسرے فرقہ کا عقیدہ محض لال بھکڑ پن کا نتیجہ ہے جس پر وہ محض برائے تعصب و جہالت مصر ہے۔ مثلاً پروفیسر موصوف نے معتزلہ کے مسلک کی توضیح میں لکھا ہے:

”معتزلہ کا کہنا تھا کہ اگر کلام اللہ کی صفت ہے تو لازمی طور پر اسے ازلی، قدیم اور تمام عالمی



سے پہلے موجود ہونا چاہیے ورنہ اگر اللہ نے زمان میں حکم کیا تو اس سے اللہ کی ذات میں تغیر لازم آیا اور اللہ وہ ہو گیا جو اس سے پہلے نہ تھا۔ اس طرح کا استعمال اللہ سے منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا اگر کلام اللہ کی صفت ہے اور قرآن اس کلام کی دستاویز ہے تو اس مفروضہ کی بنا پر قرآن کو بھی اللہ کا کلام ہونے کی حیثیت سے قدیم ہونا چاہیے، لیکن یہ خلافت قیاس بات تھی، کیونکہ قرآن واضح طور پر عالم حادث کی چیز تھی۔ اے نازل کیا گیا اور زمان و مکان میں اسے غبط تحریر میں لایا گیا، چنانچہ اس کی بعض آیتیں واضح طور پر وقتی اور مقامی حوادث سے متعلق ہیں۔<sup>۱</sup>

اس کے برعکس اہل سنت کے موقف کے بارے میں صرف اتنا ہی فرمانے پر اکتفا کیا ہے:

اہل سنت یہ مانتے تھے کہ قرآن قدیم ہے، اور اس کے لفظی و ظاہری معنی ہی درست ہیں، ایک ساتھ ساتھ وہ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی جانب منسوب بہت سی حدیثوں کو بھی تسلیم کرتے تھے۔<sup>۲</sup>

حالانکہ معتزلہ کامیونٹ اور اس موقف کی تائید میں جو دلائل دیے جاتے ہیں وہ عموماً اہل سنت ہی کے کلامی ٹریجر سے اخذ ہیں۔ یعنی اہل سنت نے کمال فراخ دلی کے ساتھ اپنے مخالفین کے دلائل کو اپنی کتابوں میں قلمبند کیا ہے، اس کے بعد انھوں نے بڑی دقت نظری سے تجزیہ کر کے ان دلائل کا جائزہ دیا۔ نیز انھوں نے اپنے موقف کی ایک معقول توجیہ بھی پیش کی ہے، مگر غافل پر وفسیر کی تحریر میں ان باتوں کا ادنیٰ الٹام بھی نہیں پایا جاتا۔ اس کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ پر وفسیر گل بیوم کے مقالہ میں اہل سنت کا مسلک بڑا ہی مضحکہ خیز بن گیا ہے، اور اعتراف کی مثال توجیہ کے مقابلہ میں مسلک اہل سنت کے پر وفسیر لال جھکڑ ہی معلوم ہوتے ہیں۔

ظاہر ہے یہ کوئی پسندیدہ صورت حال نہیں ہے۔ اس لیے مستحسن معلوم ہوتا ہے کہ پہلے اس مسلک کی ایک مختصر تاریخ پیش کر دی جائے اور پھر ہر فرقہ نے جس انداز میں اسے سمجھا ہے اور جن وجوہ سے ایسا سمجھا ہے اسے بلا کم و کاست بیان کر دیا جائے۔



آرینچی پس منظر | تمام الہامی مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ مکمل ہے یعنی صفت کلام سے متصف ہے، چنانچہ توریت میں بار بار اللہ تعالیٰ کو "کہتے ہوئے" *said* اور "کلام کرتے ہوئے" *spoke* بیان کیا گیا ہے، مثلاً

*And The Lord God Commanded The man, saying, of every tree of The garden Thou mayest freely eat" (Gen. 2, 16)*

*And The Lord said Noah, Come Thou and Thy house in The ark" (Gen. 7, 1)*

*And God said unto Abraham Thou shalt keep my covenant Therefore, Thou and Thy seed after Thee in their generation. (Gen. 17, 1)*

*And The Lord spoke unto Moses, Go unto Pharaoh and say unto him, Thus said The Lord, let my people go That They may serve me. (Exod. 8, 1)*

بالخصوص سفر لویان کا تیسرا باب *And The Lord spoke unto Moses* سے شروع ہوتا ہے۔

اسی طرح انجیل میں متعدد مقامات پر خدا کے کلام کرنے اور "کہنے" کا ذکر آیا ہے، مثلاً

*"For God commanded saying, Honour Thy father and mother." Mat. 15, 4*



Have ye not read in the book of Moses, how in the bush God spake unto him, saying I am the God of Abraham." (Mark. 12.26)

انجیل نے صرف کہنے "ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ خدا کے منہ سے نکلے ہوئے الفاظ "میں" کی تصریح کی ہے،

Man shall not live by bread alone, but by every word that proceedeth out of the mouth of God. (mat. 4, 4)

اس کلام خدا کے تصور نے یہاں تک اہمیت حاصل کر لی تھی کہ انجیل یوحنا کا افتتاح ہی "کلمہ" کے

ذکر سے ہوتا ہے: "In the beginning was the word, and

the word was with God and the word was God." (John. 1, 1)

راہِ قرآن تو اس کا نام ہی کلام اللہ شریف ہے، حتیٰ کہ عام گفتگو میں علوم دینیہ کو قال اللہ اُدّ

قال الرسول سے تعبیر کیا جاتا ہے، اسی بنا پر قاضی بیضاوی نے "طولح الانوار" میں لکھا ہے:

الثانی فی الکلام تو اترا جماع الانبیاء دوسری بحث کلام باری کا مسئلہ: انبیاء علیہم السلام

علیہم السلام و اتفاتیہم علی انہ کا اس امر پر اجماع و اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے

سبحانہ و تعالیٰ متکلم اور یہ اجماع و اتفاق برہیل تو اترا ثابت ہے،

اسی طرح قاضی عضد الدین الدیلمیؒ نے "المواقف" میں لکھا ہے:

انہ تعالیٰ متکلم الذلیل علیہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور اسکی دلیل انبیاء علیہم السلام

اجماع الانبیاء علیہم السلام تو اترا کا اجماع ہے ان سے برہیل تو اترا ثابت ہے کہ

انہم کانوا یثبتون لہ الکلام اللہ تعالیٰ کے واسطے صفت کلام کو ثابت کرتے تھے

لہ طولح الانوار عن ۱۰۰ شرح المواقف ج ۱ ص ۹۱



بہر حال تمام انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تعلیمات کی بنیاد کلام باری کے عقیدے پر قائم تھی، ان میں زیادہ تر قدیم مذہب یہودیت ہے، لیکن بعد میں مشرک اقوام کے اختلاط و امتزاج اور دشمن پرست جابر کے ہاتھوں میں اسیری و استبداد نے ان میں تشبیہ و تجسیم کی بدعات پیدا کر دیں، لہذا جب بطالمہ مصر کے عہد میں یونانی فلسفہ سے ان کا سابقہ پڑا اور خود کو اس تشبیہ مفرد کی توجیہ سے قاصر پایا تو اس سے بچنے کے لیے تنزیہ کے نام پر تعطیل کی جانب ان کا میلان بڑھنے لگا، اس انداز فکر کا سب سے مشہور نمائندہ فائلو (Philo) اسکندر دی ہے جس نے "تجریبی توحید" اور "تنزیہ نہ تعطیل" کی دھن میں نو فلاطونیوں سے پہلے "صفات باری" کا انکار کیا، دلیلمیں لکھتا ہے:

"خدا کا تصور اس کے ہاں تمام محدودات سے اس قدر بلند ہے کہ کوئی تصور اور کوئی نام

خدا کی عظمت کو ظاہر نہیں کر سکتا، خدا تمام کمالات سے زیادہ اکل اور تمام خوبیوں سے زیادہ

خوب ہے کسی نام اور صفت اور تصور کا اس پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔"

اسی زمانہ میں مسیحیت مبعوث ہوئی مگر اسے بہت جلد پہلے یہودی تعصب کا اور پھر رومن ظلم و تشدد کا مقابلہ کرنا پڑا، ان محاسب کو تو وہ اپنی بلندی کردار اور صبر و استقامت کی مدد سے برداشت کر گئی مگر بڑی مصیبت یہ آئی کہ بعض فلسفی فرقے اس میں گھس آئے اور مسیحیت تر جمان بننے کے مدعی ہو گئے، ان میں سے خطرناک "غنوصی فرقہ" (Gnostics) تھا، ان کی بدعتوں میں سے ایک بدعت یہ تھی کہ انھوں نے توریت کو الٰہ العلیٰ کے بجائے "الٰہ ادنیٰ" کا کلام قرار دیا اور اس طرح بعد کی تنزیہ نہ تعطیل کے لیے راستہ ہموار کر دیا، پروفیسر تھلے ان کے بارے میں لکھتا ہے:

*They thought that ..... Judaism (is) a corrupt  
form of religion, the revelation of an inferior being  
(Thilly: Hist. of Philosophy, p. 125)*

لے مختصر تاریخ فلسفہ، ایران ص ۲۶۸



یہودی اس وقت موت و حیات کی کشش میں گرفتار تھے، بائبل میں جو ایک عام فکری بحران  
 برپا تھا، اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے، اس فکری بحران کا گوارہ "نوفلاطونیت" تھا جس کا اصل لفظ  
 "تجریبی توحید" تھا، اور جس کے اندر بقول پروفسر تھل "خدا کا تصور حسب ذیل تھا کہ:

*He is so Transcendent that whatever we say  
 of him merely limits him; hence we cannot  
 attribute to him beauty or goodness or thought  
 or will for all such attributes are limitations  
 and really imperfections. we cannot say  
 what he is, but only what he is not."*

(History of Philosophy P. 114)

اس تجریبی توحید کے نتیجے میں پیدا شدہ "تزیہ نامتطیل" کے رجحانات یہود کے دینی حلقوں  
 میں بھی پروش پانے لگے، چنانچہ اس عہد کے (Apocalyptic) ادب میں "تزیہ" و "ماورائیت"  
 (Transcendentalism) کے رجحانات نمایاں ہیں، اسی طرح ترکوم میں قدیم تزیہ مفرد کی  
 تبدیل کی طرف ایک میلان پایا جاتا ہے۔ بعد میں ان ہی رجحانات کو دوسرے دینی و علمی سرمایہ کے ساتھ  
 لیکر یہودی تماشائے امن میں باہر نکلے، ایک جماعت حجاز پہنچی جہاں مختلف مقامات میں اس نے اپنی نوآبادیاں  
 قائم کیں، ایک نوآبادی مدینہ منورہ میں تھی جہاں انھوں نے مشرکین و منافقین کے ساتھ اشاعت اسلام  
 میں روڑے اٹھائے اور مسلمانوں کو ہر طرح کی اذیتیں پہنچائیں، ان ہی مسلم آزاروں میں ایک شخص  
 بعید بن اعصم تھا جس نے جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کیا تھا۔ بعید بن اعصم خلقِ قدس کا قاتل تھا

*New commentary on Holy scripture, Part III. ۵*

P. 10



اس کا بھانجا اور شاگرد طاوت تھا، جس نے مورخین کی تصریح کے مطابق سب سے پہلے "خلق تورات" کے موضوع پر ایک مستقل کتاب لکھی اور اس طرح نئے زندہ کر چیلایا، (تفصیل آگے آرہی ہے)

فتح خیر اور جلا وطنی کے بعد یہودی عراق اور شام کی طرف چلے گئے۔ طاوت سے "خلق تورات" کا عقیدہ ابان بن سمان نے لیا اور ابان بن سمان سے "تعطیل" اور "نفی صفات باری" کی تعلیم جعد بن درہم حرانی سے حاصل کی، حران ہمیشہ سے عمارت کا گوارہ رہا ہے، اور یونانی فلسفہ کے عہد زوال میں فلسفہ کا لمبا دامادی تھا، چنانچہ وہ اپنی یونانیت پسندی کی وجہ سے مدینہ - الیونانیین (Hellenism) کہلاتا تھا، اسی حران کا باشندہ جعد بن درہم تھا، لہذا ظاہر کہ اس کے رجحانات کیا ہوں گے، چنانچہ حافظ ابن تیمیہ نے "عقیدہ حمویہ" میں لکھا ہے:

ثم اصل هذه المقالة انما هو ما خذ	پھر اس قول (خلق قرآن اور نفی صفات) کی اصل
عن تلامذة اليهود والمشرکین و	یہود و مشرکین اور گمراہ صائبین کے شاگردوں سے
ضلال الصائبین.... اول ما ظہر	ماخوذ ہے.... سب سے پہلے یہ قول جعد بن درہم سے
لهذه المقالة من جعد بن درہم	مسلمانوں میں ظاہر ہوا، اسے جهم بن صفوان نے
واخذها عنه الجهم بن صفوان	سیکھ کر اسے ظاہر کیا، لہذا عقیدہ حمویہ اسی کی بنیاد
واظہر ما قنسب مقالة الجهمية	منسوب ہوتا ہے، جعد بن درہم نے اس عقیدہ کو
اليه والجعد اخذ مقالته عن ابان	ابان بن سمان سے سیکھا تھا، اور ابان بن سمان
بن سمان واخذها ابان من طاوت	نے طاوت سے حاصل کیا تھا جو لبید بن اعصم کا بھانجا
ابن اخت لبید بن اعصم واخذها	تھا، طاوت نے اسے لبید بن اعصم یہودی جاویدگر
طاوت من لبید بن اعصم اليهودي	سے اخذ کیا تھا، جس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر جاوید
الساحر الذي سحر النبي صلى الله عليه وسلم	کیا تھا اور جیسا کہ کہا جاتا ہے یہ جعد حران کا باشندہ



وكان الجعد هذا فيما قيل من اهل

اور وہاں صاحبین اور فلاسفہ کی ایک بڑی

حران وكان فيهم خلق كثير من الصائبة

تعداد موجود تھی.... اور ان لوگوں کا مذہب

والفلاسة..... ومذهبه في

اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ ہے کہ سوائے سب سے

الرب انه ليس له الا صفات متلبية

اضافی صفات کے یا ایسی صفات جو سب سے اضافی

او اضافية او مركبة منهما.... فيكون

صفات سے مرکب ہوں اس کی کوئی صفت

الجعد قد اخذها عن الصائبة الفلاسفة

نہیں ہے.... پس جب نے اس عقیدہ کو صاحبی

جعد بن درہم نے ابان بن سمدان اور اس کے اساتذہ کی بدعت خلق توریت کو قرآن پر جاری کیا اور خلق توریت

کی بدعت کا آغاز کیا، چنانچہ ابن تیمیہ نے حافظ ابوالقاسم لاکالی کی "شرح اصول النہ" سے نقل کیا ہے،

ورختلف بين الامة ان اول من

اس بارے میں امت میں کوئی اختلاف نہیں ہو کر

قال القلان مخلوق الجعد بن درهم

جس نے سب سے پہلے قرآن کو مخلوق کہا وہ جعد بن درہم تھا،

جعد بن درہم کچھ تو اپنی امن سوز کارروائیوں اور کچھ اس الحاد و زندہ کی وجہ سے حکمراں طبقہ میں

مہموش تھا، چنانچہ ہشام بن عبد الملک نے خرق کے والی خالد بن عبد اللہ القسری کو لکھا کہ جعد بن درہم کو گرفتار،

کمرے کے قتل کردہ خالد بن عبد اللہ نے اس حکم کی تعمیل کی، حافظ ابن تیمیہ نے الفرقان میں الحی والباطل میں لکھا ہے،

وقد قيل ان اول من عرف انه اظهر

اور کہا گیا ہے کہ سب سے پہلے جو شخص مسلموں میں عقیدہ

في الاسلام التعطيل الذي تضمنه

تعطیل کے اظہار کے لیے مشہور ہوا جو فرعون کے

قول فرعون هو الجعد بن درهم فصحى

قول پر مشتمل ہے، وہ جعد بن درہم ہے، پس اسے

به خالد بن عبد الله القسري وقا

خالد بن عبد اللہ القسری نے ذبح کیا، اس نے اسے

ايها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم

پہلے لوگوں سے کہا لوگو! تم جا کر اپنی اپنی قربانی دینا



انی مضجہ بالجعد بن دسرہم انہ  
 نعم ان الله لم يتخذنا ابراهيم  
 خلیلہ ولم یکن موسیٰ تکلیما  
 تعالیٰ الله عما یقول الجعد علوا  
 کبیرا۔ ثم نزل فذا جہ<sup>۱</sup>

جہ بن دہم کے "خلق قرآن" اور "تعطیل" کے عقائد کو جہم بن صفوان نے انہ کیا، اس نے نفی صفا باری  
 پر اس قدر زور دیا کہ یہ مذہب فکر اسی کے نام سے موسوم ہو کر "جہم" یا "جہمیت" کہلانے لگا۔ عبد القاہر  
 بنہ اوی نے لکھا ہے۔

وامتنع من وصف الله تعالیٰ بانه  
 شیء اوتی او عالم او مرید وقال  
 لا صفہ بوصف یجوز اطلاقہ  
 علی غیرہ۔۔۔۔ وقال جحدوث  
 کلام الله تعالیٰ کما قالہ القداس<sup>۲</sup>

اور جہم اللہ تعالیٰ کی اس طور پر توصیف سے گریزا تھا  
 کہ وہ شیء ہے یا حی ہے یا عالم ہے یا مرید (ارادہ کرنے والا)  
 ہے اور وہ کہتا تھا کہ میں اللہ تعالیٰ کو کسی ایسی  
 سے متصف نہیں کرتا جس کا اطلاق غیر اللہ پر  
 .... اور وہ فرقہ قدریہ کی طرح اللہ تعالیٰ کے کلام

جہم کے "جہم" سے متزلزل متاثر ہوئے، اگرچہ یہ اثر ان کے طبقہ اولیٰ میں زیادہ نمایاں نہیں ہے،  
 شہرستانی کا خیال ہے کہ وہیل بن عطاء، الغزال بھی صفات باری کا منکر تھا، مگر یہ خیال اس کے یہاں  
 زیادہ مکمل اور واضح شکل میں نہیں پایا جاتا،  
 القاعدة الاولى بنفی صفا الباری<sup>۳</sup>  
 الفرقه واصليه کا دوسرا اصول صفا باری تعالیٰ  
 من العلم والقدرة والارادة  
 مثلاً علم، قدرت، ارادہ اور حیات کی نفی ہے

لہ الفرقان بن الحق والباطل شہور رسائل الکبریٰ لابن تیمیہ ج اول ص ۱۳۷ تہ الفرق بن الفرق ص ۱۹۹



والحیاء۔ وكانت هذه المقالة  
اور یہ عقیدہ ابتدا میں غیر مکمل اور

فی بدوہا غیر نضیجۃ<sup>۱</sup>  
تمام شکل میں تھا۔

لیکن امام احمد بن حنبل نے اپنے رسالہ الرد علی الزنادقة والجمیہ میں تصریح کی ہے کہ جہم کے مذہب نفی صفات کو معتزلہ میں سے واصل کے دست راست عمرو بن عبید اور اس کے پیروں نے اختیار کیا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ عبارت ذیل میں ابو حنیفہ ابو حنیفہ کی تحریف ہو جو واصل کی کنیت تھی، اس صورت میں واصل کا جہم سے متاثر ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔

واتبعہ علی قولہ رجال من اصحاب<sup>۲</sup> جہم کے اس عقیدے کی پڑی ابو حنیفہ (ابو حنیفہ)

ابی حنیفہ واصحابہ عمرو بن عبیدہ<sup>۳</sup> اور عمرو بن عبیدہ کے متبعین نے بصرہ میں کہا۔

مگر خلق قرآن کا عقیدہ نہ تو واصل کے یہاں اپنی مکمل شکل میں ملتا ہے اور نہ ابو موسیٰ المزنی کے پہلے متاخرین معتزلہ کے یہاں، البتہ جہم کا خاص شاگرد جس کا نام عقیدہ خلق قرآن سے خصوصی طور پر وابستہ ہے وہ بشر بن غیاث المرسی ہے (تفصیل آگے آرہی ہے) بشر معتزلی نہیں تھا، مگر عقیدہ خلق قرآن کا بڑا سرگرم مبلغ تھا اور اس کی اسی بدعت کی وجہ سے امام ابو یوسف نے اس سے مفارقت اختیار کر لی تھی، امام عبد القادر بغدادی نے لکھا ہے:

بشر المرسی (بشر المرسی) وكان في الفقه على رأي<sup>۴</sup> بشر المرسی فقہیات میں امام ابو یوسف کا متبع تھا

ابی یوسف القاضی غیرانہ لما اظہر<sup>۵</sup> لیکن جب اس نے اپنے عقیدہ خلق قرآن کا اظہار کیا

قوله علق الله ان هجرة ابو يوسف<sup>۶</sup> تمام ابو یوسف نے اس سے مفارقت اختیار کر لی

بشر عبد امونی کا زبردست متکلم تھا، جب علماء اہل سنت نے متکلمین معتزلہ کے ساتھ مناظرہ کیا

کیا تو امام عبد الغزالی صاحب کتاب البجیدہ امون کے دربار میں پہنچے اور مجمع عام میں بشر بن غیاث المرسی

۱۔ الملل والنحل، شہرستانی ج ۱، ص ۲۰۷، مذہب اہلہ عند المسلمین ص ۱۶۱، الفرق بین الفرق ص ۹۲



کو مسئلہ خلق قرآن کے باب میں عقلی و شرعی دلائل سے شکست دہی (اس کی تفصیل آگے آئے گی)  
 مامون الرشید کا عہد حکومت ہر طرح سے تاریخ اسلام کا "عصر زریں" کہلانے کا مستحق ہے۔<sup>۱</sup> خوشنوی  
 فراخ شربی اور علم و حکمت کی سرپرستی کی اس سے بڑھ کر اور کوئی مثال نہیں ملتی، مگر اس خوشید درخشا  
 "نفسہ خلق قرآن" اور امتحان ائمہ کا بدنام داغ لگا ہوا ہے، وہ طبعا عقیدت کا پرستار تھا، اور علوم<sup>۲</sup> الادا  
 کا دلدادہ، اور جیسے جیسے عمر بڑھتی گئی اس کا یہ میلان بھی بڑھتا گیا۔ ابن شاکر کہتی نے لکھا ہے:

ولما کبر عنی بالفلسفة وعلوم<sup>۳</sup> الا<sup>۴</sup> و  
 و<sup>۵</sup>مہذہا فخر ذلک الی القول<sup>۶</sup> بخفی  
 مامون جب بڑا ہوا تو اسے یونانی علوم کا شوق ہوا اور  
 میں ہمارا چل کی اسی وجہ سے خلق قرآن کا قائل ہوا گیا،

چنانچہ ربیع الاول ۲۱۲ھ میں اس نے معتزلہ دربار کے اثر سے جو مہدی کے زمانہ سے دربار خلافت پہنچا  
 ہوئے تھے "خلق قرآن" کا اظہار کیا مگر رائے عامہ عرصہ سے متکلیف کی سرگرمیوں سے بیزار تھی، لہذا اس میں  
 کوئی کامیابی نہیں ہوئی اور اس تحریک کو مستوی کرنا پڑا، سیوطی نے تاریخ الخلفاء میں لکھا ہے:

وفی سنة اثنتی عشر اظہر المامون  
 القول بخلق القرآن.... فاشمات  
 النفوس وکاد البلاد یقتن و<sup>۷</sup>لم<sup>۸</sup>  
 لہ من ذلک فکف عنہ الی سنة ثمان<sup>۹</sup>  
 ۲۱۲ھ میں مامون رومیوں سے جنگ کرنے گیا، میدان جنگ سے اس نے وہ مشہور خط بغداد میں  
 اپنے نائب کو بھیجا جس میں باعنا بطلہ عقیدہ خلق قرآن کی بالجبر اشاعت پر زور دیا تھا، اس طویل خط کو طبرانی  
 نے نقل کیا ہے۔ اس حکم کے بموجب اس عقیدے کی جبریہ اشاعت کرائی گئی اور اکابر علماء، مثلاً محمد بن سعد  
 کاتب و ائدی اور یحییٰ بن مہین وغیرہ کو مامون کے پاس بھیجا گیا، جہاں انھیں اس امتحان سے دوچار ہونا



اس کے بعد کی تفصیل غیر ضروری ہیں۔ مگر مامون کے آخری خط میں مشاہیر علماء کی ذاتی کمزوریوں پر بھی حملہ کیا گیا ہے، مامون کی عالی ظرفی سے تو یہ بعید تھا کہ وہ ان افرادِ عالیہ کی کمزوریوں کی ٹوہ میں رہا ہو البتہ درباری علماء ائمہ اہل سنت سے خار کھائے بیٹھے تھے، اور غالباً ان ہی کے ایما سے یہ خط لکھا گیا تھا اس ثابت ہوتا ہے کہ ”من طلب الدین بالکلام تنذاتی“ کا انتقام لیا جا رہا تھا، اور ”حکمی فی اہل الکلام ایضاً“ جو اب الجریس والنعال“ تو ایک دھکی بنکر ہی رہ گیا تھا، مگر معتز نے دربار نے اس دھکی کا بدرِ عملی علیہ عز و جل حتیٰ کہ قتل سے لیا، بیشمار بندگانِ خدا پابجولاں دربار میں ”امتحان“ کے لیے لائے جاتے، امام احمد بن حنبل کے اس شدت سے تازیانیے لگائے گئے کہ وہ بیہوش ہو گئے، نصر بن احمد خزاعی کو صرف اسی جرم میں قتل کر کے ان کی لاش ایک خرما کے برابر صلیب دی گئی،

بہر حال یہ باور کرنے کے کافی وجہ ہیں کہ ۸۱۲ء سے ۸۳۲ء تک قلمروے خلافت میں جو کچھ ہوتا رہا، صرف ایک ”اصولی نظریاتی“ جنگ نہ تھی بلکہ بہت کچھ تنگ نظر علماء کے ذاتی تحاسن و تباغض کا نتیجہ تھا، اگر دیانتداری کے ساتھ محض احقاقِ حق ہی اس تحریک کا مقصد ہوتا تو غالباً جب دربار میں امام عبدالعزیز کی نے بشر بن غیاث المرسی کو خلیفہ کے رد و مناظرے میں عقلی و شرعی دلائل سے لا جواب کر دیا تھا، تو مامون کو اس سے دستبردار ہو جانا چاہیے تھا، یا کم از کم اس بات سے دُکور و انداز رکھنا تھا، مگر مسکین دربار خلفا کے کان بھرتے رہتے تھے، اور وہ اس سے متاثر ہو کر یہ ظالمانہ اعلانات نکالتے رہتے تھے،

نتیجۃً خلق قرآن کی تاریخ میں امام عبدالعزیز کی اور بشر بن غیاث المرسی کے مناظرے کی خاص اہمیت ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ احقاقِ حق کے علاوہ سخن پروری بھی اس تحریک میں کارفرما تھی، اس حیثیت سے اس کی تفصیل ضروری تھی مگر خوف طوالت مانع ہے اہم دو چار کلمے اس سلسلے میں کہنا اور بس، پہلے تو کتاب ”محدۃ“ جس میں اس مناظرے کی تفصیل مرقوم ہیں، اس کے قابلِ اعتماد ہونے کا مسئلہ ہے، اس سلسلے میں تین شک کیے جاسکتے ہیں،



۱۔ امام عبد الغزیز کی کوئی فرضی شخصیت ہے،

ب۔ کتاب الحجۃ: ”کسی بعد کے غیر معتزلی کی تصنیف ہے جس نے اسے امام عبد الغزیز کی طرف

منسوب کر دیا ہے،

ج۔ امام عبد الغزیز کی نے اس کتاب میں انہما واقعہ کے بجائے مشیخت طرازی سے کام لیا ہے،

پہلے دوشکوک کا ازالہ تو اس بات سے ہو جاتا ہے کہ ابن النذیم نے کتاب الفہرست میں مصنف

اور تصنیف دونوں کا ذکر کیا ہے، وہ لکھتا ہے:

عبد الغزیز بن یحییٰ المکی: عارث المہاسی کے

مہمصر بن، ان کا نام عبد الغزیز بن یحییٰ بن

عبد الملک بن مسلم بن میمون الکفانی تھا، وہ

مشہور متکلم اور زاہد و عابد تھے، علم کلام اور

زہد میں کئی کتابوں کے مصنف تھے، ان کی

کتابوں میں کتاب الحجۃ مشہور ہے،

جس میں ان کے اور بشر المرسی کے

مناظرے کا ذکر ہے۔

بشر المرسی

تیسرے شک کا ازالہ کتاب کا اسلوب بیان کرتا ہے: غیر متعلق واقعات، بدوی اکھڑ پناہ اور

دربار سے ناشائسی عدق بیان کی شاہد ہے،

کتاب کے مستند اور قابل اعتماد ثابت ہو جانے کے بعد اس کے بیانات حکمران طبقہ کی سخن پوری

اور علما و دربار کے بغض و حسد کو بے نقاب کرتے ہیں۔ اسکی تفصیل تو موجب تطویل ہوگی، چند واقعات نقل کیے جاتے ہیں۔

۱۔ الفہرست لابن النذیم ص ۲۶۱



(۱) مناظرے کے آغاز میں یہ اصول طے ہوا تھا کہ ہر اختلافی امر میں کتاب سنت کا فیصلہ آخری اور

انقطاعی ہوگا۔ چنانچہ امام عبدالعزیز نے یہ شرط رکھی تھی:

اذا اختلفنا فی شیء من الفروع ردونا  
الی کتاب اللہ عزوجل فان وجدنا فیہ  
والا الی سنتہ نبیہ صلی اللہ علیہ وسلم  
فان وجدنا فیہا والاخرینا فی الحاکم  
اگر ہم کسی فروعی مسئلے میں اختلاف کریں تو قرآن مجید  
سے رجوع کریں گے۔ اگر وہاں اس کا حل لمپائے تو  
خیر ورنہ حدیث شریف سے رجوع کریں گے اگر وہاں  
جواب لمپائے تو خیر ورنہ اس مسئلہ کو دوسرے لوگ

اور اماموں نے اس شرط کو منظور کر کے یقین دلادیا تھا،

قال الامامون فافعلوا واصلا بینکمما  
واتفقا علیہ وانما شاهد علیکمما  
اماموں نے کہا، چھ اس بات کو دونوں اصول بنا  
اور اس پر اتفاق کر لو اور میں تم دونوں کا گواہ ہوں

بلکہ آخر میں تو امام عبدالعزیز سے یہاں تک کہہ دیا تھا۔

قال فناظرہ بالتلاوة ونص التنزیل  
ہوئے نے امام عبدالعزیز سے کہا تم بشرے صریح آیات قرآنی

کے استہاد کے ساتھ مناظرہ کرو۔

لیکن آخر میں جب بشر بن غیاث المرسی کا فانیہ تنگ ہونے لگا تو اس نے اس اصول سے پیٹھ پھیر لی

اور اماموں سے عمان کہہ دیا:

قال بشیر یا امیر المومنین عندی اشیاء  
کثیرۃ الا انہ یقول بنص التنزیل وانا  
اقول بالنظر والقیاس  
بشر نے کہا یا امیر المومنین میرے پاس بہت سے دلائل ہیں  
مگر عبدالعزیز صریح آیات قرآنی سے استہاد کیا  
بحث کرتے ہیں اور میں نظر و قیاس (مقلی دلائل) کیا

(۲) علمائے ورہ راہنے اور مخالفوں کی طرح امام عبدالعزیز کے قتل کے بھی خواہاں تھے لیکن دوران مناظرہ

لے کتاب الحجہ ص ۱۲ کے ایضاً ص ۱۳ ص ۵۰



میں جب بشر نے خلقِ قرآن کے ثبوت میں آیہ کریمہ "انا جعلناہ قرآنا عربیاً" پڑھی تو امام عبدالغزیز نے چچا کر کیا قرآن میں جہاں بھی جعل کا لفظ آیا ہے وہ "خلق" ہی کے معنی میں ہی بشر نے کہا "جی ہاں پور قرآن میں" اس پر امام عبدالغزیز نے کہا

اخبرنی عن قال بعض ولد آدم خلق  
القرآن من دون الله امو من هوام  
قال بشء کافر حلال الدم  
مجھے اس شخص کے بارے میں بتاؤ جو یہ کہتا ہو کہ قرآن کو  
اللہ نے نہیں بلکہ بنی آدم میں سے کسی نے پیدا کیا ہے۔ یہاں  
موس ہی کا کافر بشر نے جواب دیا وہ کافر جس کا

اسی طرح انھوں نے متعدد دسوالوں کے جواب میں بشر سے "کافر حلال الدم" کہلوا لیا، اسکے

بعد اس پر جہتیں قائم کرنا شروع کیں، مثلاً

قال سبحانه على المتسمين الذين  
جعلوا القرآن عصبين فزعموا  
ان المقتسمين خلقوا القرآن  
اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے فرمایا "بانیسے والوں پر جنھوں نے  
کلام الہی کو کتبے ہوئی کر لیا۔ پس بشر نے گمان کیا کہ ان  
مقتسمین (بانیسے والوں) نے قرآن کو پیدا کیا ہے،

اور اس سے زیادہ یہ کہ

قال الله عز وجل ولا تجعلوا الله  
ربا ناكم فزعموا بشء ان معنى ولا  
الله ولا تخلقوا الله لا معنى له عند  
غیر ذلك ثم قال من قال هذا فهو  
کافر حلال الدم  
اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ "اور اللہ کو اپنی قسموں کا  
نشانہ نہ بناؤ" پس بشر نے گمان کیا کہ ولا تخلقوا  
کے معنی ہیں "ست پیدا کر" اللہ کو" اسکے علاوہ اسکے  
نزدیک دوسرے معنی ہو ہی نہیں سکتے، پھر کہتا ہو جو  
کہ وہ کافر جس کا خون بہانا جائز ہے۔

لیکن! موان پر ان جہتوں کے قیام کا کوئی اثر نہیں ہوا، اس نے اعتراف تو کیا مگر رجوع نہیں کیا۔

۱۔ کتاب الحجۃ ص ۳۷ ۲۔ ایضاً ص ۳۹ ۳۔ ایضاً ص ۳۷



فأقبل على المأمون وقال حسبك  
يا عبد العزيز فقد اقربني على نفسي

پس مامون میری طرف متوجہ ہو کر بولا عبد العزیز  
بس کر دیکھو کہ بشر نے اپنے کافر ہونے اور جائز

بالكفء واحلال الدم واشهدني  
على نفسي بذلك وقد صدقت فيما

ہونے کا اقرار کر لیا اور اس باب میں مجھے اپنے پر  
گواہ بنایا جو کچھ تم نے کہا سچ کہا لیکن بشر نے جو کچھ

قلته ولكنه قال ما قال وهو لا يعلم ما عليه فيه

اسی حالت میں کہا کہ نہ اسے اتنی عقل تھی اور نہ اس کا  
علم تھا کہ ایسا کہنے سے اس پر کیا اعتراض وارد ہو

یہ واقعہ اس بات پر شاہد عدل ہے کہ خود مامون کو احقاقیق سے زیادہ سخن پروری منظور تھی،  
(۳) آخر میں بشر نے خود تجویز پیش کی تھی کہ اگر عبد العزیز کتاب وسنت کے بجائے عقلی طور پر مجھ سے  
منظرہ کرے اور میں اسے قائل نہ کر دوں تو میرا خون حلال ہے:

فليدع مناظرتي بنص التنزيل و

مجھے آیات قرآنی کے ذریعے منظرہ کرنا چھوڑ دے

ليناظرنى بغيره فان لم يدع قوله

اور اسکے بجائے دوسرے عقلی دلائل سے منظرہ کرے

ويرجع عنده ويقول بقولي بخلق القرآن

تو اگر وہ اپنے عقیدے سے باز نہ آئے اور میرا

الساعة فدعني لك حلال

اختیار نہ کرے اور قرآن کے مخلوق ہونے کا فوراً قرآن

امام عبد العزیز نے عقلی دلائل سے بھی بشر کو جواب کر دیا، لیکن ایفائے مشروط کے بجائے مامون نے  
احسنت و مرجبا کا نعرہ بلند کر کے اور دس ہزار درم دیکر سخن پروری کی بھینپ مٹائی۔

فقال المأمون احسنت يا عبد العزيز

امون نے کہا اے عبد العزیز شاباش: پھر مجھے

ثم امرني بعشرة الآت دس ہزار درہم دینے کا حکم دیا۔

(۴) اور کتاب کا خاتمہ جن الفاظ پر ہوا ہے ان سے تو یہ حقیقت صاف ہو جاتی ہے کہ جابرہ عہد کی



سطوت اہل سنت سکوت عن الحق پر مجبور تھے، اسی لیے امام عبد الغزینی نے اس کی پوری تفصیل نہیں دی،

ولمیتھیالی ان اشج هذا کلمہ اور میرے لیے اس واقعہ کو شرح و بسط سے بیان کرنا

مما خوفت علی نفسی مما قد یلحقنی ممکن نہ ہو سکا کیونکہ مجھے اپنی جان کا خوف تھا

بعد هذا المجلس وما جرى بسبب اس مجلس مناظرہ کے بعد مجھ پر کیا آفت تھی

الذی راق علی الناس اور ان اوراق کے سبب لوگوں پر کیا آفت پڑی

یہ واقعات ثابت کرتے ہیں کہ مامون اور اس کے درباری علماء محض خود رانی کی خاطر اس فتنہ کو فروغ دے رہے تھے، ورنہ نہ عقل اس کی مؤید بھتی نہ شریعت،

مامون کی وفات پر متشکم اس کا جانشین ہوا اور ایک جانشین کی حیثیت سے اس نے اپنے پیشرو کی پالیسی کو جاری رکھا، سیوطی نے لکھا ہے:

فلاح ما کان الہامون علیہ ختم بہ معقم عجبی مامون کی روش پر چلا اور لوگوں کو

عمرہ من امتحان الناس بخلق القرآن خلق قرآن کے غیبیہ پر مجبور کرنے میں اپنی عمر ختم

..... وقتل علیہ خلقا من العلماء ضرب کر دی..... اور اس جرم میں بہت علماء کو قتل کیا

الامام احمد بن حنبل دکان ضربہ اور امام احمد بن حنبل کو بلوایا اور یہ سزا

سنتہ عشرین<sup>۷</sup>..... ۲۲۰ء میں دی گئی۔

خلفاء اس قول کی سخافت اور اس فتنہ کی شاعیت اچھی طرح واقف تھے مگر دربار پر متزلزل تھے

ہوئے تھے اور انہوں نے اس مسئلہ کو حق و باطل کے بجائے دربار خلافت کے وقار اور کمزوری کا مسئلہ

بنادیا تھا، متشکم باللہ اس "محنت" کو ختم کر دینا چاہتا تھا، مگر احمد بن ابی داؤد جو بشر بن غیاث المرسی کا شاگرد

اور صحیح معنوں میں جانشین تھا اور اس کے ساتھ ساتھ متشکم کے مزاج میں بھی خیل تھا، اسے اس کے جاری

لے کتاب الحجۃ، ص ۵۵ سے تاریخ الخلفاء، ص ۲۲۹



رکھنے پر برا نگینہ کرتا رہا، حافظ ابن تیمیہ نے لکھا ہے:

وظهر للخليفة المعتصم امرهم خليفه معتصم بالله پر اس مسلک کی کمرزدی واضح

وعزم على فتح المحنة حتى لم عليه ہوئی تھی اور اس نے اس محنت کو جو قوت کرنے کا

ابن ابی داؤد بشر علیہ السلام تہیہ کر دیا تھا مگر احمد بن ابی داؤد نے اسرار کیا

نضربه انکس نامہ من الخلافة اور کہا کہ اگر آپ احمد بن حنبل کو کوٹ نہ لگوں گے

نضربه فعظمت الشاعة من العامة تو خلافت کا وقار ختم ہو جائیگا، اس لیے ان کے کورس

والخاصة فاطلقوا لگوئے مگر عوام و خواص سبھی نے اس بکا کی مذمت کی

معتصم نے ۲۲۷ھ میں وفات پائی مگر عموریہ کی فتح سے اس نے جو نیکنامی حاصل کی تھی امام احمد ابن حنبل کی جلد و ضرب کا وہ ماند ہو کر رہ گئی، اس کا جانشین واثق ہوا، وہ اس سے زیادہ اکثر تباہ کن مکر دربار بالخصوص تافض احمد بن ابی داؤد کے اثر و رسوخ سے اس نے بھی بادل ناخواستہ اس ظلم و تشدد کو جاری رکھا، خطیب بغدادی نے لکھا ہے:

كان احمد بن ابی داؤد قد احمد بن ابی داؤد واثق کے مزاج پر غالب تھا

استولى على الواثق وحمله على اور اس نے اسے اس محنت [لوگوں کو بالبحر

التشداد في المحنة ودعا الناس قرآن کے مخلوق ہونے کا عقیدہ رکھنے کے بارے میں

الى القول بخلق الله ان تشدد و مبالغہ برتنے پر آمادہ کیا اور لوگوں کو

خلق قرآن کے عہدے کی طرف دعوت دی،

چنانچہ ۲۳۱ھ میں اس نے بصرہ کے ائمہ و موزنین کو تحنت کے شکنجے میں کسے محکم دیا، سیوطی نے لکھا

وفي سنة احدى وثلثين ورسد ۲۳۱ھ میں واثق کا حکم اہل بصرہ کے کورس کے پاس



کتابہ الی امیر البصرۃ یا امرک ان یمن  
پہنچا جس میں اسے حکم دیا گیا تھا کہ ائمہ و موزنین  
الائمة والموزنین بخلق القہان  
سے قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کر لے، اس باب  
وکان قد تبع اباہ فی ذلک  
میں واثق نے اپنے باب کی پیروی کی تھی،

اس نصب و تشدد کا انتہائی شرمناک پہلو یہ تھا کہ اسی سال جب رومیوں نے مسلمان قیدیوں  
کی رہائی کا معاملہ طے ہوا تو احمد بن ابی داؤد نے حکم دیا کہ جو قیدی قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کریں انہیں  
تو جھڑایا جائے اور جو انکار کریں انہیں رومیوں کی قید ہی میں جھوڑ دیا جائے لیکن اب اس ظلم و ستم  
کے دن ختم ہو چکے تھے، ہاں آخری شہادت درکار تھی، اور یہ مقدس فریضہ شہید نصر بن احمد خزاعی نے  
انجام دیا، انہوں نے قرآن کو مخلوق کہنے سے انکار کیا اور واثق نے فقہائے معتزلہ کے فتویٰ سے انہیں  
اپنے ہاتھ سے شہید کیا، سر بدن سے الگ کیا، چہرہ تو بندہ آدمی میں نصب کیا گیا اور لاش سامرا میں  
بابک خرمی کے برابر صلیب دی گئی،

واثق نے یہ خون ناحق اپنے ہی ہاتھ سے بہایا مگر اس کا ضمیر اسے اس ظلم و تشدد پر ضرور ملامت  
کرنارہا ہو گا، اور عام خیال یہی ہے کہ اس نے موت سے پہلے اس ظالمانہ محنت سے رجوع کر لیا، سیوطی  
نے لکھا ہے:

وکان قد تبع اباہ فی ذلک ثم جمع  
اور واثق نے اس محنت کے باب میں اپنے بابک  
فی آخر امرک  
نقش قدم پر چلا تھا مگر آخر میں اس نے اس سے رجوع کر لیا

اسی طرح خطیب بند ادوی نے لکھا ہے  
و یقال انہ جمع عنہ قبل موته  
اور کہا جاتا ہے کہ واثق نے مرنے سے پہلے محنت سے رجوع کر لیا

یہ کس طرح ہوا؟ کہ ابو عبد الرحمن عبد اللہ بن محمد الازدی جو امام ابو داؤد سجستانی ۲۰۱

لہ تاریخ الخلفاء، ص ۲۲۲ ۲۲۳ ایضاً



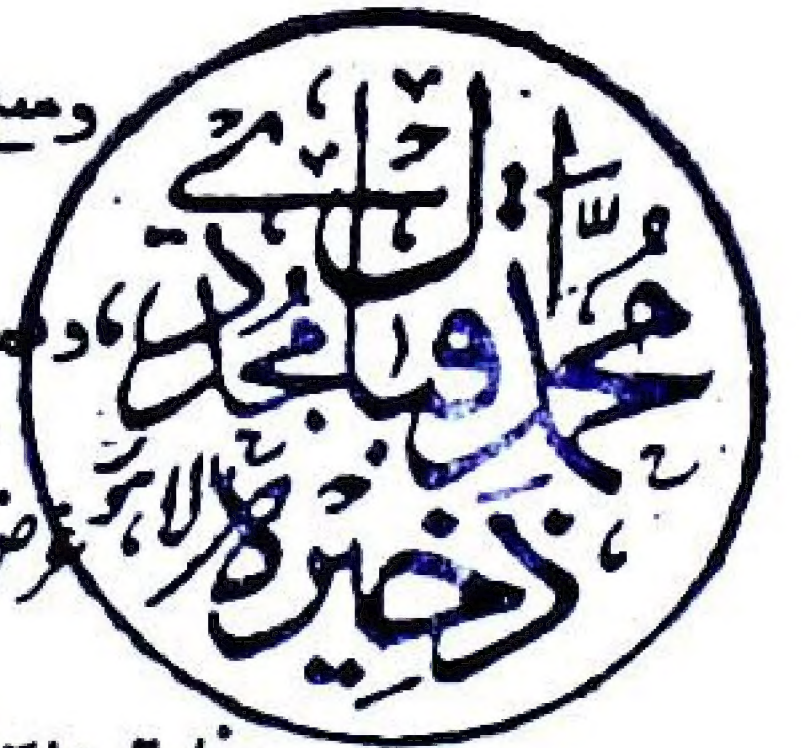
امام نسائی کے اساتذہ میں سے ہیں، پابجولاں واثقی کے پاس "محنۃ" کے لیے لائے گئے، ابن ابی داؤد بھی وہاں موجود تھا، ابو عبد الرحمن نے پوچھا بتاؤ جس چیز کی طرف تم دعوت دیتے ہو اسے جناب نبی کریم جانتے تھے اور جانتے ہوئے لوگوں کو اس کی دعوت نہیں دی یا جانتے ہی نہیں تھے، ابن ابی داؤد نے جواب دیا "نہیں بلکہ جانتے تھے"، ابو عبد الرحمن نے فرمایا کہ رسول کے لیے تو گنجائش تھی کہ وہ لوگوں کو اس کی طرف دعوت نہ دیں اور تمھارے لیے گنجائش نہیں ہے، اس پر محل اعتراض سے سب لاجواب ہو گئے اور وہاں باوجود کوشش کے منہی ضبط نہ کر سکا، اس لیے جلد ہی اندر چلا گیا جہاں وہ بار بار کہتا تھا۔

وسم النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یسکت عنہ

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے تو گنجائش تھی کہ وہ اس

سکوت برتیں مگر ہمارے لیے گنجائش نہیں ہے!

وہم یسکتا



وفات پر اس کا بھائی متوکل علی اللہ خلیفہ ہوا، اس نے زیادہ حقیقت پسندی سے کام لیا، وہ جانتا تھا کہ نہ صرف رائے عامہ ہی اس "محنۃ" کے خلاف ہے بلکہ عقل و شرع کوئی اس کی تائید نہیں کرتا، لہذا خلیفہ ہوتے ہی اس نے اس مسئلہ میں مناظرہ بازی کی ممانعت کر دی:

وكان المتوكل لمادني نهى عن الجدال

جب متوکل خلیفہ ہوا تو اس نے قرآن کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کے

في القرآن وغيره وكتب الى الافاق بذلك

ایسے میں مناظرہ کی ممانعت کر دی اور ساری قوموں میں

اسکے ساتھ اس نے احیاء سنت کے لیے محدثین کو بلا کر انکی ہر طرح ہمت افزائی کی، بیسویں نے لکھا ہے:

المتوكل على الله... فظهر الميل الى السنة

متوکل علی اللہ خلیفہ ہوا... اس کا سنت کی جانب میل

ونصه اهلها ورفع المحنة وكتب بذلك

تھا، اور اس نے اہل سنت کی مدد کی، سختی کو

ان الافاق وذلك في سنة اربع وثلاثين

موتوں کر دیا اور طرے خلافت میں اس کا اعلان

لے تاریخ الخلفاء ص ۲۳۲ ۲۳۱ ایضاً ۲۳۵ کامل لابن اثیر ج ۱ ص ۲۱



واستقدم المحدثین الی سامرا د یہ ۲۳۳ھ کا واقعہ ہے ۱۰ اس کے علاوہ اس نے

اجزل عطا یا ہمد اکرم ہمد امربا محمد بن کو سامرا میں بلا کر گراں بہا عطیات دیے اور

یحد ثوابا حدیث الصفات والردیہ تنظیم و تکریم کی انھیں حکم دیا کہ صفایا باری اور

رویت باری کے متعلق احادیث کی روایت کریں

بہر حال تحجیم و اعتراف کے دن پورے ہو چکے تھے معتزلہ کا اثر دربار سے زائل ہونا شروع ہوا ان کا

زعیم ابن ابی داؤد معرض عتاب میں آیا اس لیے نہیں کہ اس کے اشارے پر علمائے اہل سنت کو محنت

کوششیں میں کس گیا تھا یا بگناہ نصر بن احمد خزاعی کا خون بہایا گیا تھا بلکہ اس لیے کہ اس نے اپنے دامن

کو ان انسانی کمزوریوں سے جن کا الزام معتزلہ دربار دوسرے علما پر لگاتے تھے زیادہ گھناؤنی

بدکاریوں رشوت متانی خیانت اور تغلب سچا سے ملوث کر رکھا تھا ابن الاثیر ۲۳۴ھ کے واقعات

میں لکھتا ہے:

وفیہا غضباً لتوکل علی احمد بن ابی داؤد ۲۳۴ھ اور اس سال متوکل احمد بن ابی داؤد سے ناراض

وقبض ضیاعہ واملاکہ وجس ابنہ ہوا اسکی جائداد ضبط کر لی گئی اور اولاد قید کر دی گئی

اسی عالم میں قاضی احمد بن ابی داؤد نے ۲۳۴ھ میں وفات پائی اور اسکے ساتھ معتزلی تعصب تشدد کا دور ختم ہوا

یہ منظر تھا جس میں "کلام باری" کے متعلق مختلف اسلامی فرقوں کے مذاہب متعین ہوئے ان مذاہب

کی تفصیل سے پیشتر اس تاریخی پس منظر پر ایک نگاہ بازگشت ڈال لینا مناسب ہوگا

۱۔ تمام الہامی مذاہب میں "کلام باری" کے تصور کو اساسی حیثیت حاصل ہے

۲۔ تجریدی توحید (Abstract Monotheism) برابر باہر کا اثر ہے کسی الہامی مذاہب کی

داخلی تعلیم کا نتیجہ نہیں ہے

۳۔ تنزیہیہ تہتیل اور کلام باری کی دور از کار تہجیات سراسر غیر اسلامی ہیں

۴۔ تاریخ الخلفاء ج ۲ ص ۲۳۶ کا مل لابن اثیر ج ۱ ص ۱۹ (معارف ج ۸۳، اکتوبر ۱۹۵۸ء)



**Ghori Researches : Rational Sciences in Islam - 7**

# **Islamic Culture**

**By**  
**Shabbir Ahmad Khan Ghori**  
**(Aligarh)**

**3182**

**Shah Oriental Public Library**  
**Patna**



غوری تحقیقات: اسلام میں علوم عقلیہ — ۷

# اسلامی ثقافت

از  
شبیر احمد خاں غوری  
ملک

خدا بخش اورینٹل پبلیک لائبریری، پٹنہ